
UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Revue
Philosophique
De la France et de l'Étranger

COULOMMIERS
IMPRIMERIE PAUL BRODARD.

Revue Philosophique

de la France et de l'Étranger

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

QUARANTIÈME ANNÉE

LXXX

(JUILLET A DÉCEMBRE 1915)

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, boulevard Saint-Germain, PARIS

La doctrine dualiste

La doctrine dualiste, qui consiste à admettre deux espèces de réalités essentiellement distinctes, des phénomèmes physiques d'une part et des phénomènes physiologiques de l'autre, domine manifestement, depuis Descartes, la psychologie. Encore aujourd'hui il est question, dans la plupart des traités de psychologie, des rapports de la matière et de l'esprit, du cerveau et de la pensée; on y traite du parallélisme psycho-physique; on y oppose l'observation interne, qui s'appliquerait à l'une des deux espèces de réalités à l'observation externe, qui s'appliquerait à l'autre; les psychophysiciens distinguent la sensation et l'excitant. La doctrine de la conscience épiphénomène n'est elle-même au fond qu'un dualisme atténué; ceux qui défendent cette doctrine ne nient pas, en effet, la spécificité de la conscience, ils se bornent à affirmer qu'on pourrait à la rigueur se passer de la conscience, que les influences du monde matériel sur notre organisme provoqueraient les mêmes modifications matérielles en nous et les mêmes réactions de notre part, alors même que nous cesserions de sentir ces modifications, d'effectuer consciemment ces réactions.

Je me propose dans cette étude d'examiner les thèses principales de la doctrine dualiste et de montrer qu'elles sont en grande partie insoutenables.

LES PHÉNOMÈNES PHYSIQUES ET LES PHÉNOMÈNES PSYCHOLOGIQUES.

Supposons que je note pendant une heure tous les phénomènes, que je pourrai constater : parmi ces phénomènes se trouveront des couleurs, des mouvements, des sons, des contacts, des douleurs, des saveurs, des odeurs, des émotions, des souvenirs, etc. Supposons ensuite que je veuille classer ces phénomènes et qu'aucun préjugé philosophique ne m'influence à l'avance : il ne me viendra certainement pas à la pensée de former de ces phénomènes très

divers deux groupes seulement; peut-être les classerai-je en phénomènes optiques, phénomènes tactiles, sons et bruits, saveurs, odeurs, émotions, souvenirs, etc.

Si on me demande avec insistance d'essayer de n'en former que deux groupes, peut-être aboutirai-je finalement à distinguer d'une part des phénomènes qui se passent en dehors de moi, d'autre part des phénomènes qui se localisent à l'intérieur ou à la surface de mon corps. Appelons les premiers objectifs et les seconds subjectifs. Mais il est évident qu'une telle classification, qui ressemblera à celle de beaucoup de psychologues, sera artificielle; les phénomènes y seront groupés, non pas d'après leurs caractères intrinsèques, mais d'après le lieu où ils se passent; elle sera comparable à la classification vulgaire des animaux, qui distingue des animaux vivant sur la terre, dans l'air ou dans l'eau et qui met ensemble, par exemple, les huîtres et les harengs. Parmi les phénomènes subjectifs il s'en trouvera dont la nature sera la même incontestablement que celle de certains phénomènes objectifs : par exemple, la couleur, la température, la forme, la consistance, le poids de mes membres ne diffèrent pas comme nature de la couleur, de la température, de la forme, de la consistance, du poids des objets extérieurs.

Je pourrai tenter de perfectionner ma division dualiste en mettant ensemble d'une part les phénomènes que je rapporte aux objets extérieurs et ceux que je localise à la surface de mon corps, d'autre part ceux que je localise à l'intérieur de mon corps; appelons les premiers phénomènes externes et les seconds phénomènes internes. Mais ma classification restera toujours artificielle, puisqu'elle continuera de grouper les phénomènes d'après le lieu où ils se passent et non pas d'après leurs caractères intrinsèques. D'ailleurs, il est difficile de déterminer où commence soit l'interne, soit l'externe.

Beaucoup de psychologues prétendent, il est vrai, que les phénomènes qu'ils qualifient d'internes ou de psychologiques diffèrent par leurs caractères essentiels et non pas seulement par leur localisation des phénomènes externes ou physiques. Examinons ce qu'il faut penser de cette affirmation.

Parmi les phénomènes « internes » les plus variés et les plus intéressants on peut citer les représentations. Or, il est impossible

d'admettre que les représentations des phénomènes externes diffèrent essentiellement de ces phénomènes ; si elles en différaient essentiellement, comment pourrions-nous, en effet, désigner par les mêmes noms la couleur que nous nous représentons et celle que nous voyons, la parole mentale et la parole à haute voix, etc.? Sans doute il existe des différences entre la parole mentale, par exemple, et la parole à haute voix, mais les ressemblances l'emportent sur les différences. N'admet-on pas d'ailleurs, en général, que l'excitation cérébrale qui correspond à une représentation est la même, sauf le degré, que celle qui correspond à la sensation à laquelle se rattache cette représentation?

Beaucoup de phénomènes qu'on qualifie ordinairement d'internes apparaissent d'ailleurs, en réalité, comme externes. Un très grand nombre de nos représentations sont externes. Si je me représente une couleur, je ne la vois certainement pas en moi. Si je pense à un cheval, à une maison, à un homme, je ne les vois pas davantage en moi, ils m'apparaissent, tout comme lorsque je les vois réellement, en dehors de moi. Si je ne subis l'influence d'aucune doctrine psychologique, je ne songerai donc certainement pas à opposer comme internes l'ensemble de mes représentations, c'est-à-dire un des groupes les plus importants des phénomènes qu'on qualifie ordinairement de psychologiques, au groupe des phénomènes externes.

Certains lecteurs seront probablement choqués de voir qualifier d'externes des représentations. C'est qu'ils confondront externe et réel. Ils admettraient pourtant, sans doute, qu'on a le droit de parler d'une image consécutive rouge, par exemple. Mais, s'il est permis de qualifier de rouge le rouge apparent tel que celui d'une image consécutive, il doit l'être aussi de qualifier d'externe l'externe apparent.

Les arguments usuels des partisans de la doctrine dualiste des phénomènes sont principalement les suivants : Les phénomènes physiques sont étendus, ont des dimensions, des formes, les phénomènes psychologiques, au contraire, sont inétendus, n'ont pas de formes ; les phénomènes physiques sont localisés dans l'espace, les phénomènes psychologiques ne le sont pas ; les phénomènes physiques sont mesurables, les phénomènes psychologiques ne le sont pas ; un phénomène physique peut être constaté par plusieurs

observateurs à la fois, un phénomène psychologique ne peut l'être que par un seul individu; les phénomènes physiques sont connus indirectement, par l'intermédiaire des organes des sens, les phénomènes psychologiques le sont immédiatement.

Examinons successivement ces divers arguments.

Beaucoup de psychologues ont insisté sur le caractère inétendu qui, suivant eux, distinguerait les phénomènes psychologiques des phénomènes physiques. « L'esprit, dit Bain, est, pour tout le monde l'opposé de la matière ou, pour mieux dire, de ce qu'on appelle le monde extérieur.... Le monde extérieur que, dans la langue philosophique, on appelle l'objet, se distingue par la propriété de l'étendue, qui appartient à la fois à la matière qui résiste et à l'espace qui ne résiste pas, à l'espace vide. Le monde intérieur ou sujet est tout ce que nous connaissons de dépourvu d'étendue, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas la matière ou l'espace. Un arbre, qui possède l'étendue, est une partie du monde-objet; un plaisir, une volition, une pensée sont des faits du monde-sujet, de l'esprit proprement dit [1]. »

Remarquons d'abord qu'il est douteux que tous les phénomènes physiques soient étendus : il est difficile d'admettre qu'un son, une odeur soient étendus. D'autre part, beaucoup de phénomènes considérés comme psychologiques sont incontestablement étendus, ont des formes, des dimensions : les objets que nous croyons apercevoir lorsque nous éprouvons des hallucinations hypnagogiques sont étendus; les images consécutives visuelles sont aussi nettement étendues que des objets réels; si je pense à une grande personne et à une petite, je me représente l'une plus grande que l'autre. Un raisonnement, une comparaison, dira-t-on, ne sont ni hauts, ni longs, ni larges; sans doute, mais la marche à pied, la digestion, la chute d'une pierre ne le sont pas davantage.

Il n'est pas exact non plus que les phénomènes psychologiques présentent cette particularité de n'être pas localisables. Souvent les psychologues mêmes qui les déclarent non localisables les qualifient d'internes, c'est-à-dire les localisent à l'intérieur du corps; certains d'entre eux, il est vrai, affirment que le mot *interne*, quand ils l'appliquent aux phénomènes psychologiques,

1. Bain, *Les Sens et l'Intelligence*, tr. fr., p. 1.

n'a pas de signification spatiale; mais alors que signifie-t-il, et pourquoi l'emploient ils? Je doute que la remarque suivante de J. Sully paraisse suffisamment claire au lecteur et le satisfasse : « Le lecteur doit noter avec soin que les termes interne et externe n'impliquent pas ici des relations spatiales. Un arbre n'est pas en dehors d'un esprit qui le perçoit de la même manière que l'arbre est en dehors d'une maison voisine [1]. »

Un mal de dents, une image consécutive, une hallucination sont certainement localisés. Comme je l'ai déjà fait remarquer, beaucoup de nos représentations sont localisées en dehors de nous; souvent elles ne sont pas localisées simplement d'une manière vague en dehors de nous, elles présentent une localisation presque aussi précise que celle des objets réels que nous observons : demandons à un habitant d'une ville de penser à la gare de cette ville, il localisera probablement l'image de la gare qui se présentera à sa pensée dans la direction réelle de cette gare; on constatera même peut-être qu'il tournera la tête ou, tout au moins, les yeux involontairement du côté de cette gare. Le phénomène de la localisation des représentations est familier d'ailleurs à tous ceux qui s'occupent de psychologie expérimentale et a fait l'objet de recherches méthodiques.

Certains phénomènes psychologiques ont une localisation plus ou moins diffuse; quelques-uns sont simplement localisés en moi, dans mon organisme considéré en totalité : tel est le cas lorsque je sens que j'ai chaud ou froid; tel est encore le cas lorsque j'éprouve une émotion [2]. Ce caractère diffus de la localisation des émotions, par exemple, se comprend aisément : tout mon organisme est, en effet, plus ou moins modifié d'ordinaire par l'émotion. Ceci posé, on peut accorder qu' « un sentiment n'est pas situé à droite ou à gauche d'un autre » [3] et, cependant, refuser d'admettre que les

1. J. Sully, *The Human Mind*, vol. I, p. 7, note.

2. Il y aurait peut-être une réserve à faire ici. Il semble, en effet, que les émotions sont localisées en général dans la partie supérieure du corps, dans la poitrine, plutôt que dans tout le corps. On dit d'un homme qu'il est « sans entrailles ». En latin, *pectus* a souvent le sens d'émotion, de sentiment. « Pectus est quod disertos facit. » Le mot qui sert à désigner le cœur signifie en outre, dans beaucoup de langues, le courage, la colère, etc. : *cœur* signifie entre autres choses, « l'ensemble des facultés affectives et des sentiments moraux » (Littré).

3. Höffding, *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, tr. fr., p. 26. Höffding ajoute « ni une pensée au-dessus ou au-dessous d'une autre ». Mais

faits de conscience ne soient pas localisables. Un sentiment n'est pas situé à droite ou à gauche d'un autre, parce que tous sont situés au même endroit, en moi. De même, le poids d'un corps n'est pas situé à droite ou à gauche de sa température; l'un et l'autre sont situés au même endroit, dans tout le corps.

Un autre caractère qui, d'après certains, distinguerait les phénomènes psychologiques, c'est qu'ils ne seraient pas mesurables, tandis que les phénomènes matériels le seraient. On peut tout au moins mesurer la durée des phénomènes psychologiques. Il serait facile également de mesurer une image consécutive visuelle. On pourrait également mesurer, si on admet qu'on mesure à proprement parler la hauteur des sons, la hauteur d'un son subjectif; beaucoup de personnes, sans doute, sont capables de chanter une même note mentalement ou à haute voix; la mesure de la hauteur de la note chantée à haute voix vaudra pour la note chantée mentalement. Si on prétend qu'un jugement, un raisonnement ne sont pas mesurables, je répondrai qu'il s'agit là d'opérations comparables à des événements physiques complexes, tels que la digestion d'un aliment, la chute d'un corps, lesquels ne sont pas non plus mesurables; on peut mesurer la hauteur de chute d'un corps, on ne mesure pas l'événement lui-même.

Les phénomènes psychologiques sont incontestablement susceptibles de grandeur et on peut concevoir que toute grandeur soit plus ou moins facilement, plus ou moins exactement mesurable. La difficulté de mesurer, qui se constate lorsqu'on songe à mesurer les phénomènes psychologiques, peut exister aussi lorsqu'il s'agit de phénomènes physiques; on ne mesure pas d'ordinaire les odeurs, l'intensité des sons, on ne mesure même pas, à rigoureusement parler, la température, non pas parce qu'on considère ces phénomènes comme échappant nécessairement à la mesure, mais parce qu'on ne connaît pas de moyen pratique de les mesurer. La mesure implique la division de l'objet à mesurer en parties égales et la détermination du nombre de ces parties; une telle division peut être impossible à effectuer directement sur l'objet lui-même; mais cette impossibilité se rencontre aussi bien dans le domaine des phénomènes physiques que dans celui des phénomènes psycho-

qu'entend-il par « pensée »? Si je *pense* au visage, puis au chapeau d'une personne, je me représenterai certainement le chapeau comme au-dessus du visage.

logiques. On ne peut pas diviser en parties l'intensité d'une source lumineuse, par exemple. On pourra pourtant mesurer une intensité lumineuse, indirectement, par exemple en l'égalant à une autre intensité produite par la totalisation des intensités de sources lumineuses distinctes.

On peut concevoir la possibilité d'appliquer à certains phénomènes psychologiques, considérés d'ordinaire comme réfractaires à toute mesure, cette manière indirecte de mesurer. On pourrait mesurer, par exemple, l'intensité d'un désir en l'égalant à un autre désir causé par l'addition de plusieurs unités de désir. Choisissons comme unité de désir le désir de posséder une pièce de 5 francs. Il s'agira, par exemple, de mesurer le désir qu'éprouve quelqu'un d'un voyage déterminé. On lui demandera de choisir entre ce voyage et une somme de 5 fr., de 10 fr., de 15 fr., etc. S'il hésite lorsque la somme proposée atteindra 100 fr., son désir du voyage sera représenté par le nombre 20 et on pourra dire que ce désir est 20 fois plus grand que celui de posséder une pièce de 5 fr. La précision d'une telle mesure du désir laissera sans doute beaucoup à désirer; la méthode employée n'en aura pas moins été essentiellement la même que celle dont on se sert dans un grand nombre des mesures ordinaires.

Pour en finir avec la mesure, remarquons, d'ailleurs, que la propriété d'être ou de n'être pas mesurables n'est nullement une propriété intrinsèque des phénomènes et qui puisse servir à les définir. Mesurer est une opération que nous effectuons sur certains phénomènes. On peut comparer la propriété, pour des phénomènes, d'être ou de n'être pas mesurables à celle, pour des pics, d'être ou de n'être pas accessibles : deux pics ne seront pas considérés comme de nature différente parce que l'un sera accessible et l'autre inaccessible. D'une manière générale, qu'il s'agisse de phénomènes physiques ou psychologiques, la distinction de phénomènes mesurables et de phénomènes non mesurables est une distinction superficielle. Ce qui est théoriquement important, c'est qu'un phénomène soit ou ne soit pas susceptible de grandeur, de plus ou de moins; or, les phénomènes psychologiques sont certainement susceptibles de grandeur : une émotion est plus ou moins forte, une idée plus ou moins claire, une décision plus ou moins énergique.

Un autre caractère distinctif des phénomènes physiques et des phénomènes psychologiques serait que les premiers peuvent être constatés par plusieurs observateurs à la fois tandis que les seconds ne peuvent être connus que par un seul individu. La fausseté de cette affirmation[1] apparaîtra tout de suite si on songe au cas d'un observateur atteint d'achromatopsie : placé dans les mêmes conditions par ailleurs qu'un observateur normal, il pourra ne pas constater les mêmes couleurs. D'une manière générale, l'observation d'un phénomène quelconque, d'un phénomène physique comme d'un phénomène psychologique, est toujours individuelle et diffère sans doute toujours quelque peu d'un individu à un autre, en raison du principe que deux individus quelconques sont toujours plus ou moins dissemblables.

Ce qui est simplement vrai, c'est que divers observateurs, placés dans des conditions que nous pouvons considérer comme pratiquement identiques, constatent des phénomènes que nous pouvons aussi considérer comme pratiquement les mêmes et s'accordent dans les déclarations qu'ils font relativement à ce qu'ils observent. Mais cet accord dans les déclarations, cette identité des phénomènes observés peuvent exister aussi lorsqu'il s'agit de phénomènes psychologiques. Si, venant de la rue et entrant dans une salle où sont réunies plusieurs personnes, je prononce devant ces personnes la phrase : « Il pleut », on peut admettre aussi pratiquement que toutes ces personnes auront, en l'entendant, la même idée, qu'elles attacheront aux mots perçus le même sens. En somme, dans les mêmes conditions, diverses personnes constateront les mêmes phénomènes, soit qu'il s'agisse de sons, de couleurs, etc. ou d'émotions, d'idées, etc. La différence entre les sons, par exemple, et les idées est simplement que les mêmes conditions se trouvent souvent réalisées, sont faciles à réaliser d'un individu à un autre pour la constatation des sons, tandis qu'il est assez rare que divers individus soient dans les mêmes conditions par rapport aux idées.

Enfin, un des principaux arguments des partisans du dualisme est que les phénomènes psychologiques sont connus de tout autre manière que les phénomènes physiques. Il s'agit de la question de

1. Cette fausseté est reconnue nettement par Höffding, ouvrage cité, p. 22.

l'observation interne ou introspection et de l'observation externe. Nous allons examiner cette question spécialement.

L'observation interne et l'observation externe.

Un biologiste philosophe éminent écrit cette phrase, qui prouve qu'il a subi lui-même profondément l'influence de la doctrine dualiste : « J'ai deux manières de connaître : 1° une manière qui s'applique à tous les objets autres que moi-même, et à une partie au moins des phénomènes dont je suis moi-même le siège; 2° une manière qui s'applique uniquement à certaines parties de mon activité personnelle[1]. »

Les deux manières de connaître que cite Le Dantec sont ce que les psychologues appellent l'observation externe et l'observation interne ou l'introspection.

Or, il existe en réalité beaucoup plus de deux manières de connaître, et les diverses manières de connaître que nous allons énumérer diffèrent plus entre elles que ne diffèrent parfois l'observation interne et l'observation externe; ici encore, la doctrine dualiste commet cette faute de grouper ensemble des phénomènes parfois très différents et de distinguer des phénomènes parfois très semblables.

Je me bornerai à citer parmi les manières de connaître très différentes dont nous disposons la manière tactile, la manière visuelle, la manière auditive, la manière gustative et la manière olfactive. Nul ne contestera qu'il existe, par exemple, une différence très grande entre la manière de connaître par le toucher et la manière de connaître par l'ouïe, entre la perception des vibrations d'un corps par la main et la perception par l'oreille du son que ce corps produit. Or, malgré les différences considérables qui incontestablement existent entre les diverses manières de connaître qui viennent d'être énumérées, les psychologues classent ensemble toutes ces manières de connaître et leur donnent le nom commun d'observation externe.

D'autre part, l'observation interne ressemble parfois considérablement à l'observation externe. En quoi diffère l'observation « interne » d'un son subjectif, d'un phosphène, d'une image consé-

1. Le Dantec, *Science et Conscience*, p. 66.

cutive, du froid que j'éprouve quand je sens que j'ai froid aux mains de l'observation « externe » d'un son, d'une couleur, d'un objet réels, de la température d'un corps extérieur? Écouter un son réel et observer attentivement un son qu'on se représente sont deux complexus de phénomènes extrêmement semblables : d'une part les phénomènes observés se ressemblent, d'autre part l'attitude, les modifications de la respiration, l'expression du visage peuvent être exactement les mêmes dans les deux cas. D'ailleurs, observer, du moins chez l'adulte, c'est toujours, en partie, se souvenir, même lorsqu'il s'agit d'observation externe.

On oppose souvent l'observation interne et l'observation externe en affirmant que la première atteint directement ses objets, tandis que la seconde ne les atteint qu'indirectement. On veut dire par là que, pour que je perçoive un son, par exemple, il faut d'ordinaire qu'il se produise d'abord un ébranlement d'un milieu, l'air, interposé entre la source sonore et mon oreille, puis une excitation des terminaisons nerveuses sensibles de l'oreille, enfin la propagation de cette excitation le long du nerf auditif jusqu'au cerveau.

Remarquons d'abord que, même si on pouvait admettre que l'observation interne est directe, tandis que l'observation externe est indirecte, il ne s'en suivrait pas qu'elles diffèrent essentiellement. Le fait d'être directe ou celui d'être indirecte ne constituent pas des caractères intrinsèques d'une observation, suffisants pour différencier profondément deux genres d'observation. Je peux toucher directement ou par l'intermédiaire d'un bâton un objet; la perception sera de même nature dans les deux cas.

En réalité, suivant le point de vue auquel on se place, l'observation interne et l'observation externe doivent être considérées comme atteignant l'une et l'autre indirectement, ou l'une et l'autre directement, les phénomènes auxquels elles s'appliquent.

Laissons de côté les intermédiaires extérieurs tels que l'air; quand nous prenons connaissance d'un phénomène par le toucher, par exemple, il n'y a pas, en effet, à considérer de tels intermédiaires. Personne aujourd'hui ne niera qu'un phénomène psychologique quelconque suppose une excitation physiologique correspondante. Si donc on admet que la connaissance d'un phénomène physique est indirecte parce qu'elle a dû être précédée de l'excitation d'un appareil nerveux, on devra admettre qu'il en est de même de

l'observation d'une idée, d'un raisonnement, d'un phénomène psychologique quelconque. Si l'hypothèse de James et de Lange sur la nature des émotions est vraie, une émotion n'est que la perception de modifications multiples qui se produisent en nous et excitent nos nerfs sensibles exactement comme les pourraient exciter des objets extérieurs. Les sensations de chaud, de froid, de démangeaison, de douleur (mal de dents, etc.) qui se manifestent sans causes externes suivent néanmoins l'excitation d'appareils nerveux tout comme les sensations causées par des objets extérieurs.

Lorsqu'on affirme que l'observation interne atteint immédiatement les phénomènes psychologiques, c'est qu'on néglige de considérer les phénomènes physiologiques qui ont précédé (nous supposons toujours qu'on admet qu'ils les précèdent) ces phénomènes psychologiques. Mais alors, si on veut comparer l'observation externe à l'observation interne, il faudra aussi négliger les phénomènes physiologiques qui précèdent la perception des couleurs, des sons, etc. Et, dans ce cas, on devra conclure que l'observation externe atteint directement aussi les phénomènes physiques.

En somme, ou l'on fait abstraction ou l'on ne fait pas abstraction des excitations des appareils nerveux. Si on en fait abstraction, l'observation externe atteint, tout comme l'observation interne, directement les phénomènes auxquels elle s'applique; si on en tient compte, les deux modes d'observation sont indirects. On pourrait même prétendre que l'observation interne est dans beaucoup de cas plus indirecte que l'observation externe : le souvenir d'un objet, par exemple, suppose la perception antérieure de cet objet, laquelle suppose à son tour les intermédiaires physiques sur lesquels insistent beaucoup de psychologues. L'étude d'un objet par la mémoire repose ainsi sur une observation doublement indirecte.

On n'a jamais assigné d'organe spécial à l'observation interne. En effet, ses organes se confondent en partie, sinon entièrement, avec ceux de l'observation externe. Dans certains cas, ils se confondent complètement avec eux, par exemple lorsque je sens que j'ai chaud ou froid ; dans d'autres cas, les organes de l'observation interne sont une partie de ceux de l'observation externe : on admet, en effet, généralement, que les représentations sont dues à la réexcitation plus ou moins forte des mêmes régions des centres nerveux qui ont été excitées antérieurement lors des sensations. Ce

fait que les organes de l'observation interne se confondent avec ceux de l'observation externe fournit un nouvel argument contre la doctrine qui oppose les deux modes d'observation.

On remarquera facilement qu'une observation ne peut être par elle-même, à proprement parler, ni externe ni interne. C'est aux phénomènes observés seuls que conviennent les qualificatifs « externe » ou « interne »; l'observation externe est celle des phénomènes externes, et l'observation interne est celle des phénomènes internes[1]. On pourrait appeler de manière analogue « observation marine » celle des objets qu'on trouve dans la mer, et « observation terrestre » celle des objets qu'on rencontre sur la terre. La distinction précédente ne serait guère plus superficielle que celle que font les psychologues d'une observation interne et d'une observation externe.

Les doctrines du double aspect et du parallélisme psycho-physique.

« La nature, dit Taine, a donc deux faces, et les événements successifs et simultanés qui la constituent peuvent être conçus et connus de deux façons, par le dedans et en eux-mêmes, par le dehors et l'impression qu'ils produisent sur nos sens. Les deux faces sont parallèles, et toute ligne qui coupe l'une coupe l'autre à la même hauteur. Vue d'un côté, la nature a pour éléments des événements que nous ne pouvons connaître qu'à l'état de complication extrême, et qu'en cet état nous nommons des sensations. Vue de l'autre côté, elle a pour éléments des événements que nous ne concevons clairement qu'à l'état de simplicité extrême, et qu'en cet état nous nommons mouvements moléculaires[2]. »

1. On pourrait dire pourtant que toute observation est, pour celui qui observe, sinon interne, du moins subjective. Écouter, regarder, etc., sont, en effet, des activités subjectives.

2. Taine, *De l'Intelligence*, t. I, 3e édit., p. 333. — On pourrait appeler la doctrine exposée par Taine un *dualisme radical*; en effet, il ne se contente pas d'opposer les phénomènes physiques et les phénomènes psychologiques, il affirme, en outre, l'identité de nature de tous les phénomènes physiques d'une part, de tous les phénomènes psychologiques d'autre part : « Au fond de tous les événements corporels, on découvre un événement infinitésimal, imperceptible aux sens, le mouvement, dont les degrés et les complications constituent le reste, phénomènes physiques, chimiques et physiologiques. Au fond de tous les événements moraux, on devine un événement infinitésimal, imperceptible à la conscience, dont les degrés et les complications constituent le reste, sensations, images et idées » (t. I, p. 235). Taine aboutit d'ailleurs finalement au

La doctrine du parallélisme psycho-physique ou, plus exactement, du parallélisme psycho-physiologique, se borne à affirmer la correspondance des phénomènes psychologiques et de certains processus matériels qui les accompagnent dans l'organisme, et nie que les premiers agissent réellement sur les seconds, que la conscience agisse sur le cerveau.

La doctrine du double aspect et celle du parallélisme psycho-physique sont encore évidemment des doctrines dualistes et, par conséquent, les objections qu'on peut adresser au dualisme en général portent contre elles.

La nature a en réalité plus de deux aspects, plus de deux faces; elle a l'aspect optique, l'aspect acoustique, l'aspect tactile, etc.

En outre, l'aspect psychologique et l'aspect physique, les phénomènes psychologiques et les processus nerveux ne sont pas toujours de nature différente. Supposons que, pendant que je perçois des couleurs, quelqu'un puisse observer avec ses yeux ce qui se passe dans ma rétine; il constatera, comme moi, des phénomènes optiques; ceux qu'il observera correspondront, suivant les lois du parallélisme, à ceux que j'observerai moi-même, et n'en différeront pas en nature.

Il serait philosophique, au lieu de parler de parallélisme psycho-physique, de parler de parallélisme en général. Il peut exister, en effet, entre les phénomènes de la nature, un grand nombre de cas de parallélisme plus ou moins parfait. Il peut y avoir parallélisme entre le temps et l'espace, entre certains phénomènes optiques et certains phénomènes acoustiques, tactiles, etc. Il y a parallélisme optico-thermique lorsqu'on remarque qu'en même temps qu'un corps s'échauffe pour le toucher, il se dilate pour la vue; on constate un parallélisme optico-acoustique lorsqu'on voit l'amplitude des vibrations d'un diapason décroître en même temps qu'on

monisme, en supposant, d'une part, que « l'événement cérébral et l'événement mental ne sont au fond qu'un seul et même événement à deux faces, l'une mentale, l'autre physique, l'une accessible à la conscience, l'autre accessible aux sens » (t. I, p. 329), d'autre part que les « éléments infinitésimaux » des sensations sont constitués par des mouvements moléculaires (t. I, p. 327). Ce monisme, en dernière analyse, revêt chez Taine un caractère idéaliste; il considère finalement, en effet, les mouvements comme pouvant être des sensations : « A la *limite* extrême de simplicité, toutes (les sensations) se réduiraient à des mouvements, lesquels ne seraient eux-mêmes que des séries continues de sensations infinitésimales » (t. II, p. 119, note).

entend le son diminuer d'intensité; il y a parallélisme entre des phénomènes tactiles et des phénomènes optiques quand nous constatons que le poids d'une certaine matière perçu par le toucher croît avec son volume perçu par la vue. Ce parallélisme, que nous pouvons ainsi observer dans beaucoup de cas, a, comme on sait, une importance pratique considérable : il a conduit, en effet, à substituer à l'étude directe, difficile de certains phénomènes celle, plus facile, d'un autre phénomène parallèle. C'est ainsi que nous ne cherchons pas à nous rendre compte avec précision de la température d'un corps par le toucher, nous observons avec nos yeux les dilatations ou contractions d'une colonne liquide qui correspondent aux variations de la température proprement dite.

La doctrine paralléliste s'oppose à la doctrine de l'interaction, qui est aussi, d'ailleurs, une doctrine dualiste, en affirmant que la conscience n'agit pas sur les phénomènes matériels qui se déroulent dans le système nerveux. De même on peut dire que le son d'un diapason, par exemple, n'est pas la cause du mouvement du diapason. Mais il serait faux de considérer le son, par rapport au mouvement, comme un *épiphénomène*; il est un *autre phénomène*, tout aussi réel que le mouvement. De même, si on oppose la conscience aux phénomènes matériels qui l'accompagnent dans l'organisme, on doit admettre qu'elle est un autre phénomène et non pas simplement un épiphénomène.

La sensation et l'objet. La sensation et l'excitant.

Une thèse dualiste curieuse est celle qui distingue entre les objets, réalités physiques, et les sensations, phénomènes psychologiques, entre les couleurs, les sons, les poids, etc. et les sensations de couleur, de son, de poids, etc.

Les arguments principaux qu'on peut citer à l'appui de la distinction précédente me paraissent être les suivants : On peut constater parfois des sensations consécutives, alors que les objets ont disparu; des sensations, phosphènes, sons ou bruits entotiques, etc., peuvent se produire sans objet extérieur; les hallucinations sont également de véritables sensations, auxquelles ne

correspond non plus aucun objet; en présence du même objet, divers individus pourront éprouver des sensations différentes; la même personne pourra éprouver des sensations différentes par rapport à un objet à divers moments ou lorsque l'objet impressionnera des régions diverses de ses organes; enfin des sensations différentes peuvent être causées par le même excitant s'il est appliqué à des sens différents, et, inversement, la même sensation peut être causée par des excitants différents s'ils sont appliqués au même sens.

Tous ces arguments prouvent, en somme, simplement qu'un même phénomène peut se produire dans diverses circonstances, que, pour qu'il y ait couleur, son, etc., il est nécessaire qu'il existe des yeux, des oreilles, etc., que les phénomènes observés dépendent des individus. Ils n'obligent nullement à supposer des « sensations de couleur », par exemple, qui seraient essentiellement différentes des couleurs elles-mêmes. Ce qui frappe, c'est que la couleur d'une image consécutive et une couleur réelle, un son subjectif et un son réel se ressemblent tellement qu'il peut arriver qu'on les confonde.

Il serait préférable, au lieu de parler de sons, de couleurs, etc., et de sensations de son, de couleur, etc., de distinguer simplement, comme le ferait le vulgaire, des sons, des couleurs *réels* et des sons, des couleurs *apparents*. Les expressions *couleur réelle* et *couleur apparente*, par exemple, masquent moins la ressemblance qui existe entre les phénomènes considérés que les expressions *couleur* et *sensation de couleur*.

C'est précisément le fait que les « sensations » ressemblent aux réalités correspondantes, que les « sensations de couleur » ressemblent aux couleurs qui a conduit certains philosophes à vouloir réduire la réalité à l'apparence, ou du moins à considérer les « sensations » comme des sortes de fantômes, de simulacres, pour parler comme Taine, qui, lorsque nous avons affaire à des objets réels, recouvriraient ces objets.

Mais, si nous percevons simplement des simulacres, que sont les objets vraiment réels qu'on suppose cachés derrière, et que pouvons-nous savoir d'eux? « L'objet, dit Taine, ne nous est pas montré directement, il nous est désigné indirectement par le groupe de sensations qu'il éveille ou éveillerait en nous. En lui-

même cet objet physique sensible nous demeure tout à fait inconnu; tout ce que nous savons de lui, c'est le groupe de sensations qu'il provoque en nous [1]. » Avant de parler de cet objet inconnu, ne conviendrait-il pas de s'assurer tout au moins qu'il existe, et l'attitude la plus raisonnable, s'il est tout à fait inconnu, ne serait-elle pas de supposer qu'il n'existe pas [2] ? Qu'eût pensé Taine de quelqu'un qui lui aurait parlé de certaines planètes, très différentes des planètes que nous connaissons, et qui eût ajouté que ces planètes lui étaient totalement inconnues ?

D'après certains, qui prétendent aussi que les choses et les sensations sont en elles-mêmes distinctes, ces choses que recouvrent les sensations ne seraient pas inconnues; elles seraient des mouvements.

Mais tous les arguments par lesquels on essaie de justifier la distinction des sensations et des choses s'appliquent aussi bien dans le cas de mouvements que dans celui de couleurs, par exemple. Nous pouvons avoir des images consécutives de mouvements, après que les mouvements réels ont cessé; nous pouvons avoir des hallucinations de mouvements; on peut, en électrisant la tête, provoquer des mouvements apparents. Nous pourrons donc, si nous admettons que les couleurs sont des sensations, affirmer aussi que les mouvements sont des sensations, sont des simulacres, qu'ils ne sont pas la vraie réalité, que celle-ci nous est masquée par eux et nous est complètement inconnue.

D'ailleurs, même si on pouvait admettre que la réalité physique se résout en mouvements, que les couleurs, les sons, la chaleur, etc., ne sont que des simulacres, que des sensations, il resterait à expliquer pourquoi ces simulacres, ces sensations sont si différents les uns des autres. On aurait en présence d'un côté des mouvements, de l'autre une pluralité de phénomènes irréductibles les uns aux autres. La division dualiste obtenue serait toujours extrêmement superficielle et inadmissible, puisqu'elle réunirait toujours, pour en former un seul groupe, des sons, des couleurs, des odeurs, etc., bref, des phénomènes qui, considérés intrinsèquement ne présentent aucune ressemblance entre eux.

1. Taine, *de l'Intelligence*, 3e édit., t. I, p. 330.
2. C'est ce que Taine fait d'ailleurs finalement, en n'admettant que des sensations.

L'opposition de la sensation et de l'excitant, familière aux psycho-physiciens, se ramène à celle de la sensation et de l'objet et n'est, par conséquent, pas plus défendable. Il suffira d'un peu d'attention pour se convaincre qu'en réalité c'est toujours, aussi bien lorsqu'ils parlent de la sensation que lorsqu'ils parlent de l'excitant, l'objet que les psycho-physiciens considèrent. Le psycho-physicien, lorsqu'il se proposera d'étudier le rapport de la sensation et de l'excitant dans le cas d'intensités lumineuses, procédera essentiellement comme le physicien qui s'appliquerait à mesurer des intensités lumineuses. Le psycho-physicien compare, comme le physicien, des poids, des longueurs, des sons, des lumières, et non pas des sensations de poids, de longueur, de son, de lumière. La seule différence importante entre le psycho-physicien et le physicien, lorsqu'ils mesurent l'un ce qu'il appelle l'intensité de la sensation, l'autre la grandeur d'un objet, c'est qu'*ils ne se servent pas de la même méthode de mesure*. En réalité, ils mesurent l'un et l'autre les mêmes choses, seulement le psycho-physicien se sert d'une méthode spéciale, qu'on peut appeler celle des accroissements juste perceptibles.

La loi de Fechner équivaut donc à celle-ci : « Les grandeurs, mesurées par la méthode des accroissements juste perceptibles, croissent proportionnellement aux logarithmes d'elles-mêmes, mesurées par les méthodes ordinaires ! » Il est à souhaiter que cette loi disparaisse des traités de psychologie ou n'y soit conservée qu'à titre de curiosité. La seule loi à retenir est celle de Weber et il conviendrait, d'ailleurs, de la formuler elle-même sans faire mention de sensations, par exemple ainsi : « Le rapport d'une grandeur à une autre estimée juste supérieure est constant pour une espèce déterminée de grandeurs. »

Si on veut à toute force distinguer les sensations et les objets correspondants, on ne peut le faire légitimement, je crois, qu'en appelant sensations certains phénomènes subjectifs qui s'associent aux objets. Deux phénomènes subjectifs peuvent se constater régulièrement lorsque nous percevons des objets : le moi d'une part, et, d'autre part, ce que nous appelons voir, regarder, entendre, écouter, etc. Ces derniers phénomènes seraient les sensations. Souvent les phénomènes subjectifs considérés n'attirent pas notre attention, nous nous bornons alors à parler de sons, de cou-

leurs, etc., nous disons, par exemple : « Le ciel est bleu », sans faire expressément mention du fonctionnement de notre appareil visuel ni de nous-mêmes qui voyons. Parfois, au contraire, notre attention se porte sur les phénomènes subjectifs eux-mêmes, et nous disons : « Je vois du bleu », « J'entends un bruit ». Ces phénomènes subjectifs peuvent, dans certains cas, se constater à l'état isolé, sans objet correspondant, par exemple lorsque nous expérimentons dans l'obscurité et le silence, tantôt sur des sons, tantôt sur des phénomènes lumineux, et que celui qui dirige les expériences nous avertit, avant que le phénomène à constater se soit produit, d'avoir à nous préparer à le constater et nous dit : « Écoutez ! » ou « Regardez ! » Mais les objets sont toujours accompagnés de ces phénomènes subjectifs : il n'y a pas de couleurs sans vision, de sons sans audition, d'objet sans sujet.

Remarquons d'ailleurs que les sensations, entendues comme il vient d'être dit, ne sont pas nécessairement d'une autre nature que les objets. Quand je remarque que je regarde, par exemple, mon attention se porte notamment sur mes yeux et sur les efforts musculaires dont ils sont le siège. Ces efforts ne diffèrent pas en nature de ceux par lesquels je perçois le poids d'un corps, ou, pour parler plus exactement, ne diffèrent pas du phénomène physique que nous appelons poids. L'attention elle-même, considérée en général, et les phénomènes subjectifs nombreux qui comprennent parmi leurs éléments des efforts, ressemblent, par la présence en eux de ces efforts, au poids, à la résistance objectifs ; le poids, en tant que phénomène spécifique, n'est, dans une grande mesure, qu'un effort objectif.

Il serait difficile, en psychologie, de se passer des expressions sensations de poids, de couleur, etc. ; on peut les y conserver, pour marquer nettement le point de vue subjectif du psychologue. Mais il est certain que, sous le nom de sensations de couleur, par exemple, le psychologue considère en réalité, tout comme le physicien, des couleurs. L'emploi du mot « sensations » peut se défendre aussi quand les phénomènes qu'on désigne sous ce nom, tout en étant incontestablement de même nature que les phénomènes « physiques », sont subjectifs : il est utile de pouvoir distinguer, en l'appelant « sensation de chaleur », la chaleur subjective que

j'éprouve lorsque j'ai chaud de la chaleur que je perçois en touchant un objet.

Conclusions.

La division des phénomènes de la nature en deux groupes, celui des phénomènes physiques et celui des phénomènes psychologiques, est superficielle. Ceux qui admettent cette division d'une part séparent certains phénomènes qui incontestablement se ressemblent, d'autre part mettent ensemble des phénomènes qui sont très différents.

La nature a, en réalité, plus de deux aspects : les sons, les couleurs, les poids, etc., sont des phénomènes spécifiques dont il est impossible de former une seule classe. Toute tentative de ramener les phénomènes précédents à l'unité est vouée à un échec certain. Si on prétend que ces phénomènes sont purement subjectifs, qu'ils se ramènent extérieurement à des mouvements, par exemple, on les conserve néanmoins comme phénomènes subjectifs, comme sensations, on ne les réduit pas véritablement à l'unité, on substitue simplement à la pluralité objective que tout le monde admet une pluralité subjective ; et même, une nouvelle question, impossible à résoudre, se pose, du moins pour ceux qui croient que les sons, les couleurs, etc. sont produits par les mouvements en question : Comment s'explique la transformation des mouvements en sensations de son, de couleur, etc. ?

Les manières de connaître ne se réduisent pas non plus à deux seulement. C'est un groupement artificiel que celui qui réunit sous le nom d'observation externe ces manières très différentes de connaître que nous appelons voir, entendre, toucher, etc.

Puisque certains phénomènes physiques et certains phénomènes psychologiques sont incontestablement de même nature, il s'ensuit que la psychologie et la physique ne se distinguent pas toujours par les phénomènes qu'elles considèrent. Le psychologue peut étudier, comme le physicien, la lumière, le son, la chaleur, etc. Mais quand nous faisons œuvre de psychologues, nous recherchons comment les phénomènes précédents dépendent de nous, tandis que le physicien les suppose, au contraire, indépendants de l'observateur et se borne à considérer les influences externes qui peuvent

agir sur eux. Par exemple, la décomposition de la lumière blanche qui traverse un prisme concerne la physique, tandis que le changement de couleur que nous observons sur une surface blanche, là où nous dirigeons notre regard, après avoir d'abord fixé pendant quelque temps un cercle rouge, est du ressort de la psychologie.

B. Bourdon.

L'Art et les Institutions politiques

L'influence des régimes politiques sur l'art, et parfois, mais bien plus rarement, le renforcement de ces régimes par l'autorité des œuvres d'art qu'ils ont suscitées, telle est la première catégorie de conditions sociales que les historiens de l'art ont d'abord devinée. Pendant longtemps, ils n'en ont même pas soupçonné d'autres, comme si *société* et *gouvernement* étaient deux mots entièrement synonymes. Aujourd'hui encore, la subordination des formes esthétiques aux institutions politiques est parfois présentée comme un dogme par des théoriciens attardés. « Tel gouvernement, tel art », devrait-on dire avec eux. « Nous savons, — et même *a priori* le fait ne saurait se contester, — qu'il existe un rapport nécessaire entre la constitution politique d'un peuple et sa littérature [1]. » Ainsi parlent des partisans de la démocratie, comme Letourneau ou Zola. Mais l'école monarchiste de Maurras, Lasserre et Léon Daudet pense exactement de même.

Les flatteries d'ordre « alimentaire » des anciens hommes de lettres à l'égard des puissants, et les préoccupations trop exclusivement politiques des historiens ont entretenu longtemps cette exagération. La doctrine plus nouvelle du « matérialisme historique » tend à la discréditer par un autre excès : dans ses rapports avec l'art comme partout ailleurs, la vie politique n'apparaît plus à certains que comme une conséquence superficielle, un « épiphénomène » de la vie économique.

La vérité se trouve à égale distance de ces deux extrêmes : quelle que soit sa dépendance et sa subordination dans l'ensemble de la conscience sociale, la vie politique y conserve pourtant une réalité propre et par conséquent une influence directe sur l'art, à deux

1. Ch. Letourneau, *L'Évolution littéraire dans les diverses races humaines*, 1894, p. 251.

points de vue principaux, que nous adopterons successivement, en étudiant les régimes intérieurs des gouvernements et les rapports extérieurs des États.

I. — Les régimes politiques.

L'action la plus importante et la plus incontestable que les régimes politiques exercent sur les arts est surtout négative : elle consiste à leur mesurer une part plus ou moins large de liberté, à dégager ou à réfréner leur développement spontané.

L'influence restrictive des tyrannies politiques est sensible dans l'histoire des arts. Elle n'a pas été exercée seulement par des gouvernements peu favorables aux arts, comme le calvinisme genevois ou hollandais, le puritanisme américain, ou bien la police brutale des deux Napoléon. Les princes les plus dévoués par ailleurs à l'art n'ont pas résisté eux-mêmes au désir de l'enchaîner dès qu'il leur paraissait empiéter quelque peu sur leurs prérogatives politiques. François Ier appelait les Italiens pour lutter par leur libre technique contre les routines surannées des vieilles corporations. Mais un de ses édits punissait de la hart toute allusion aux affaires publiques dans la littérature. La Bruyère, Montesquieu, Beaumarchais et cent autres ont gémi des bornes étroites où les maintenait une censure soupçonneuse, à des époques où le gouvernement français faisait pourtant de l'art le premier accessoire de la cour, et le soutien publiquement escompté de la gloire du roi. C'est à propos d'un édit draconien de Louis XV, — qu'on eût pu croire singulièrement plus relâché dans sa tutelle, — que Duclos s'écria spirituellement : « Messieurs, parlons de l'Éléphant : c'est la seule bête un peu considérable dont il soit permis de parler. »

Cette contrainte paralysante s'exerce surtout sur la littérature, parce qu'elle exprime des idées, et en particulier sur le théâtre, plus exposé aux soupçons des gouvernements et aux mesures policières, parce qu'il groupe des foules dont les manifestations peuvent devenir dangereuses.

Toutefois, les effets de cette pression ne sont pas toujours négatifs et défavorables. Elle imprime à certains genres telles directions, elle leur impose telles nuances, qu'ils ne connaîtraient pas sans elle, et qui peuvent avoir leur valeur positive.

Dans les genres déjà développés, la crainte de l'autorité politique amène à multiplier les procédés insinuants et voilés, les ironies cachées, les allusions fines. Dans les périodes de tyrannie, les genres les plus inoffensifs peuvent être détournés de leur objet naturel par la passion politique : Camille Desmoulins ou Chateaubriand ont accusé Robespierre ou Napoléon sous la forme inattendue de commentaires historiques sur Tacite, qui leur ont valu la mort ou l'exil. Quand ce n'est pas l'antiquité, ce sont les récits de prétendus voyageurs qui sont mis à contribution par la satire politique : les *Lettres* persanes, chinoises, iroquoises, foisonnent au XVIII[e] siècle. De Paris on peut critiquer le Grand Turc sans grand péril; et tout le monde sait mettre les vrais noms sous les pseudonymes, avec ou sans clefs authentiques. Les fables mêmes cessent d'être d'innocentes moralités pour envelopper des critiques d'actualité dans leurs fictions les plus anodines.

Non seulement les anciens genres se trouvent ainsi déviés de leurs fonctions normales, mais d'autres reçoivent un accroissement inattendu. Un pouvoir trop soupçonneux arrive aisément à réduire la plastique et surtout la littérature à leurs formes les plus frivoles, parce que personne ne peut y étaler des opinions compromettantes : sous un tel régime la poésie, par exemple, devient de préférence descriptive ou érotique. C'est la censure politique de Napoléon III qui a contribué à créer le genre « boulevardier » dans la presse parisienne, en lui interdisant toute critique sérieuse de la vie publique : elle ne lui abandonnait que les menus événements et les « potins » ou scandales mondains. Tout n'est pas regrettable en cela, et la finesse des allusions détournées, le voile jeté nécessairement sur toute satire, la tenue littéraire et l'art nécessaires pour les faire pardonner, ont imposé aux grands journalistes du temps, comme Prévost-Paradol, des délicatesses d'une qualité précieuse, que fait souvent regretter la crudité de nos polémiques actuelles, issue d'une liberté sans frein.

La plupart des régimes tyranniques favorisent la littérature et la plastique licencieuses : l'érotisme est le seul domaine où l'extrême licence est sans danger pour un gouvernement autoritaire; au contraire, elle offre pour lui l'avantage d'avilir l'opinion publique, et de la rendre moins exigeante sur d'autres points, et en définitive moins respectable. Sous les empereurs romains, n'était-ce pas une

des fonctions du cirque, ce succédané de la vie publique à jamais disparue du forum?

Non seulement des genres, mais des arts entiers bénéficient parfois des méfiances du pouvoir central. C'est pourquoi il y a une part de vérité dans l'argumentation d'ailleurs médiocre que le poète de Laprade étale dans son livre « *Contre la musique* », polémique contre de Falloux, commencée vers la fin du second Empire : comme elle ne porte ombrage à nul gouvernement, n'ayant point d'idées à exprimer, « la musique est l'art des peuples asservis », elle est favorable aux despotismes.

Les nuances introduites par les influences politiques déplacent et transforment les grandes manifestations de l'activité esthétique, plus encore qu'elles ne les diminuent ou ne les augmentent. L'excès de liberté la modifie, mais tantôt en bien, tantôt en mal, tout comme l'excès d'autorité. Ce serait donc une singulière illusion que de proposer un changement politique comme une panacée esthétique, bien qu'on l'ait naïvement fait plus d'une fois : jadis dans les partis républicains, aujourd'hui dans les partis traditionalistes.

Si l'on ne considère que le point de vue de la quantité, la liberté politique a souvent pour résultat de mettre l'art au second rang des grandes préoccupations régnantes, alors que la certitude de ne pouvoir s'occuper des affaires publiques rejette souvent le public et l'élite vers les arts. Mais on peut dire de façon générale que l'intensité de la vie publique, — qu'elle se produise d'ailleurs dans une aristocratie ou dans une démocratie, — est par elle-même une excellente éducation pour l'étude des passions largement humaines, dans leur déploiement libre et naturel, à l'inverse de cette psychologie mondaine, artificielle et quintessenciée, que développe si facilement une société privée de vie politique. C'est que les activités diverses qui se déploient dans un milieu libre, les ambitions, les rivalités, les discussions qu'elles suscitent, ne sont pas seulement affaire d'égoïsme individuel, sentiment monotone et peu sympathique, mais de partis, c'est-à-dire de convictions et d'intérêts collectifs, beaucoup plus riches et respectables, comme le remarque Renard.

Cet élément contribue à donner plus de largeur et de variété, sinon toujours d'harmonie et de profondeur, à la psychologie des

tragiques et des comiques grecs ou à celle de Shakespeare, qu'à celle de Racine, de Molière ou de Marivaux, qui n'ont connu aucune véritable vie publique.

Quant aux genres qui tendent à envahir l'art dans les époques de liberté politique, ils ne sont pas toujours d'une valeur esthétique très supérieure : ce sont les pamphlets, les polémiques, la discussion des théories sociales, la littérature d'actualité dans les journaux, les chroniques, les improvisations. Le ton vise d'ordinaire à la violence, le sens des nuances se perd ; il importe de frapper fort, plus que juste. C'est quelque chose comme la technique brutale de l'affiche, commandée par le grand jour de la rue, après celle du tableau de chevalet, faite pour la lumière tamisée de l'atelier et l'atmosphère des salons ; chacune d'ailleurs a bien sa valeur propre.

Malheureusement, dans ces conditions l'argot populaire a trop souvent le pas sur le style correct ; et la licence érotique des époques autoritaires devient fréquemment de la basse pornographie dans les périodes de démocratie démagogique.

Les grandes époques d'art se tiennent entre ces deux excès également nuisibles : au point de vue esthétique comme au point de vue politique, qui en cela encore concordent, l'idéal est sans doute l'acceptation de l'ordre, et la conviction d'une stabilité générale de la société ; témoin en Grèce le siècle de Périclès, à Rome celui d'Auguste, en France le règne de Louis XIV. Maints théoriciens socialistes voient dans ce sentiment d'équilibre le grand avantage à la fois esthétique et moral que retrouvera la société future, une fois solidement instituée selon leurs principes. C'est aussi le résultat qu'Auguste Comte espérait du régime positiviste, le seul vraiment « organique » après la « grande crise » de la métaphysique révolutionnaire [1].

Le libéralisme et l'autoritarisme sont compatibles avec toutes les formes de gouvernement : il y a des démocraties et même des démagogies fort tyranniques, et des monarchies fort libérales, surtout au point de vue esthétique ; les démocraties bourgeoises de Genève et de Lausanne réglementaient encore fort étroitement le théâtre, au moment où le roi absolutiste Charles X déclarait n'y

1. Voir : A. Comte, *Politique positive*, 1851 ; — M. Maignan, *Économie esthétique : la question sociale sera résolue par l'esthétique*, 1912 ; — surtout : G. Renard, *La Méthode scientifique de l'histoire littéraire*, Alcan, 1900, p. 191 et suiv.

posséder que « sa place au parterre ». Mais ces formes mêmes des gouvernements n'ont-elles pas une influence directe? N'y a-t-il pas un art démocratique, un art aristocratique, un art monarchique, chacun doué de caractères assez définis?

La plupart des théoriciens qui ont répondu par l'affirmative sont victimes d'une illusion : ce ne sont pas les conditions politiques proprement dites qu'ils invoquent en réalité, mais les conditions économiques, religieuses, et bien d'autres, qui s'y associent. De là tant de conclusions divergentes, parce que ces associations de facteurs sociaux plus essentiels varient beaucoup sous les mêmes étiquettes politiques superficielles. En réalité, ce qui agit le plus effectivement ici, c'est la qualité de l'élite capable de diriger ou de produire l'art; qu'elle coïncide ou non avec le nombre plus ou moins restreint des gouvernants, cela n'importe que secondairement.

Ainsi la prétendue démocratie des Grecs, et même des Romains, a souvent été proposée en modèle par les historiens de l'art. Mais c'était en réalité une aristocratie d'hommes libres, riches et surtout oisifs, qui seule avait le loisir d'écouter une longue trilogie ou d'apprécier les interminables discussions de l'agora, pendant qu'une foule considérable d'esclaves, de métèques ou d'artisans travaillait pour elle. Les arts florissaient sous un pareil régime d'aristocratie *économique*; mais peu importait la démocratie *politique*, d'ailleurs assez intermittente, qui l'accompagnait : lorsqu'une tyrannie la jetait brusquement à bas, on ne voit pas que l'art ait subi des fluctuations proportionnelles.

Au contraire, dans les véritables démocraties modernes, comme celles de la Suisse et de l'Amérique, le résultat est tout autre, parce que tout le monde y travaille; ou du moins les mœurs admises impliquent que les riches mêmes y sont des hommes de métier. Les facultés des *businessmen* sont tendues vers les réalités sérieuses ou vers le luxe brutal plus que vers les rêveries esthétiques et la contemplation désintéressée du beau. Or, de telles démocraties il n'est résulté, du moins jusqu'ici, aucune forme d'art originale.

Bref, ce que les théoriciens entendent par un art démocratique, c'est ou bien l'art dit populaire, comme les contes de fées ou les chansons de nos paysans; — mais nous pourrions montrer que lui-même émane d'une élite quelconque, présente ou passée, — ou bien c'est un art qui a su trouver un public et des sujets dans le

peuple, comme la peinture des primitifs italiens ou des hollandais. Mais celui-ci est incontestablement le produit d'une élite, et pas toujours de celle qui gouverne : la coïncidence des deux dans certaines républiques, comme à Athènes, à Florence ou à Venise, n'est qu'un accident, une réussite heureuse, d'ailleurs plusieurs fois renouvelée dans l'histoire, mais qui ne prouve nullement un lien de cause à effet entre une démocratie, — ou du moins une république, — et un certain art.

Une démocratie comprend en effet deux éléments politiques principaux : d'abord un gouvernement républicain, c'est-à-dire auquel tout le monde participe plus ou moins indirectement; ensuite une organisation de la réflexion collective, telle qu'une mesure quelconque ne devient légale que lorsqu'elle a été délibérée et acceptée volontairement : lorsqu'elle a passé pour ainsi dire du fond de l'inconscience automatique au-dessus du seuil de la conscience sociale; tandis que dans les autres gouvernements la tradition, — qui est l'habitude ou l'instinct des sociétés, c'est-à-dire leur inconscience collective, — prend la plus grande place au détriment de cette réflexion consciente.

Cet état nouveau de la délibération publique suscite des genres très spéciaux dans l'éloquence politique et les diverses formes du pamphlet; mais on pourrait en retrouver des nuances équivalentes, bien que différentes, sous les autres gouvernements, dès qu'ils dépassent le niveau de la tyrannie la plus exclusivement personnelle.

L'effet principal que ce régime peut produire sur l'art, c'est la diminution ou même la suppression des traditions anciennes, fondement de tout style véritable. C'est ainsi que, selon bien des critiques, c'est l'individualisme moderne qui a rendu difficile la formation d'un nouveau style décoratif, ou même plus généralement d'un style plastique en Europe, depuis notre grande révolution démocratique. De même que, dans une démocratie, chaque loi politique doit pouvoir être remise en question à tout moment, de même chaque œuvre tend sous cette influence à se présenter comme une invention nouvelle, sans rapport avec le passé, sortie toute faite, et sur de nouveaux principes, du cerveau de son créateur : de là dans tous les arts une véritable anarchie, et l'effacement ou la disparition de cette institution éminemment collective et traditionnelle qui est un style.

Cette conséquence est du moins, à tous les points de vue, conforme à la logique abstraite du régime. Aussi ses adversaires ont-ils raillé le « style moderne », parce qu'il ne se rattache pas directement aux styles antérieurs. S'il peut y avoir un « style Louis XVI » ou même, par concession, un « style Empire » et un « style Louis-Philippe », le « style Loubet » ou le « style Poincaré » leur semble un contre-sens ou une caricature fort risible. Toutefois, le nom ne fait rien à l'affaire, ni même le personnage patronymique, qui n'est guère plus qu'un nom ici, même quand il s'agit de Louis XIV ou de Napoléon. Le fait est là : quand une évolution interne de l'art, aidée sans doute par d'autres facteurs, — notamment par un certain état du luxe, — exige un nouveau style, il se crée aussi bien dans une république que dans une monarchie. Le régime politique où se trouve alors le pays importe assez peu.

L'aristocratie est un mode de gouvernement encore plus mal délimité que la démocratie. Le mieux qu'on puisse dire sur son influence esthétique, c'est qu'elle se confond avec celle du luxe, c'est-à-dire celle des classes économiques privilégiées. Que la puissance politique coïncide ou non avec elle, c'est une question secondaire : c'est en qualité de puissance économique surtout qu'une aristocratie agit sur l'art.

D'autre part, elle est parfois nobiliaire et guerrière, comme celle qui inspira dans le Moyen Age français les chansons de geste, qui, après avoir vénéré « Charlemagne à la barbe fleurie », finirent par le tourner en ridicule sous les suggestions de l'esprit féodal, rebelle au pouvoir central; elle est parfois commerçante et belliqueuse, comme celles des banquiers, commerçants et armateurs de Florence et de Venise; parfois marchande et foncièrement pacifique, même lorsqu'elle est contrainte à faire la guerre, comme celle des bourgeois flamands et hollandais jusqu'au XVII[e] siècle. Elle peut même être exclusivement religieuse, comme la caste fermée des brahmanes hindous, associée, mais non mélangée à la caste guerrière des *Kchatriyas* dans les drames et les poèmes. Et à chacun de ces caractères à demi politiques correspond une nuance assez spéciale de l'art, qui se fait volontiers chant de guerre, parade de luxe, divertissement familier, légende édifiante ou cantique pieux suivant les circonstances politiques, surtout

lorsque celles-ci concordent avec les circonstances économiques.

Enfin si l'on parle d'un art monarchique, c'est surtout parce que l'on est tenté d'attribuer dans l'art une importance exagérée à l'influence personnelle de certains rois. Elle est incontestable, mais beaucoup plus restreinte que les anciens historiens et les artistes d'autrefois, courtisans par nécessité économique, ne nous ont accoutumés à le croire.

« Un Auguste aisément peut faire des Virgile », disait Boileau. En réalité c'est la convergence heureuse de plusieurs courants sociaux dans une époque classique, qui engendre à la fois les Auguste et les Virgile, les Racine et les Louis XIV. Et quand la convergence heureuse ne se produit pas, un Napoléon Ier ne produit que des Fontanes, des Le Sueur ou des élèves de David, tandis qu'un Charles X, un Louis-Philippe ou un Napoléon III font éclore à foison les Hugo, les Vigny, les Musset, les Lamartine, les Leconte de Lisle, les Berlioz et les Delacroix! Rien n'est aussi injuste que ces noms de rois attribués à tout un siècle ou à tout un style, en qui leur personnalité véritable tient presque toujours fort peu de place. On conçoit très bien Virgile sans Auguste, comme Racine sans Louis XIV : leur œuvre serait autre, sans aucun doute, mais égale, voire même supérieure : plus libre, plus vivante et plus variée, souvent aussi plus abondante.

Quand des souverains ont essayé d'imprimer une direction personnelle à un art contemporain, leur influence n'a obtenu de succès que dans la mesure où ils ont eux-mêmes compris et suivi le mouvement normal des artistes et de l'élite, bien loin de vouloir le diriger à leur façon.

Dans la Renaissance française, toute une série de rois et de grands personnages de la famille royale et de la cour ont aidé à la révolution esthétique en prenant des artistes pour familiers, en les pensionnant, ou même en écrivant eux-mêmes en prose et en vers : les trois Marguerite de Valois, de France et de Navarre, Diane de Poitiers, Marie de Médicis, Charles VIII, François Ier, Charles IX, Henri III. Mais combien d'autres grands personnages politiques se sont brisés contre l'évolution, parce qu'ils ne l'ont pas comprise, c'est-à-dire suivie ou accompagnée! Quand un Richelieu se mêle de composer des tragédies, il se bute contre *Le Cid*, et prétend brider le génie de Corneille; en revanche il admire

et il encourage à beaux deniers comptants les Chapelain, les Boisrobert, les Colletet. Quand un Frédéric II se mêle d'écrire, c'est en français. Quand il joue de la flûte et compose, c'est la musique italienne qu'il aime seule. Ce fondateur de la grandeur prussienne prend à tâche de décourager à plaisir les écrivains, peintres et musiciens vraiment allemands de son époque. Il ne traite le grand J.-S. Bach que comme un virtuose du clavecin ou un improvisateur, et méconnaît entièrement en lui le patriarche de la musique allemande. Quant un Napoléon s'avise de persécuter et d'exiler quelques littérateurs, ce sont Chateaubriand et Mme de Staël; quand il en pensionne d'autres et leur fait des commandes directes pour la gloire de son nom, ce sont Luce de Lancival, Jouy, Arnault, ou Ecouchard-Lebrun, le « Pindare français », l'orgueil du règne!

En somme, les rois, les empereurs et les princes n'agissent que comme des protecteurs, en général plus puissants que les simples Mécènes, propriétaires ou grands financiers, mais pas toujours plus riches, malgré l'apparence : car les pensions royales des artistes furent pendant des siècles fort irrégulièrement payées dans tous les pays.

Mais ce qui influe plus effectivement sur les arts que cette question d'argent, c'est l'existence d'une cour, c'est-à-dire d'une variété de milieu mondain assez spéciale : les cérémonies en sont plus solennelles, conventionnelles, protocolaires, plus enclines au conformisme et à la servilité que celles du monde proprement dit; et elles restent soumises très directement au caprice personnel du maître. De là, maintes nuances dans la même majesté : il y a la cour mondaine et artistique de Weimar, la cour militarisée de Berlin, celle de Louis XIV jeune, toute en fêtes, celle de Louis XIV âgé, toute en dévotions.

Enfin la monarchie et par suite la cour présentent des phases et des crises diverses, qui ont leur répercussion esthétique. C'est ainsi que toutes les régences de notre histoire, comme le remarque Brunetière, offrent des physionomies assez semblables : sous Catherine, sous Marie de Médicis, sous Anne d'Autriche, sous Philippe d'Orléans reparaissent périodiquement les mêmes esprits hardis et cyniques, épicuriens vulgaires, libres penseurs, irréguliers et libertins. Une tenue moins haute et moins disciplinée de

tous les arts semble accompagner le fléchissement de l'autorité politique, due à un incident de cour[1].

Tous les genres ne sont pas également exposés à l'influence politique des trois sortes de gouvernement. Le théâtre, et particulièrement la comédie, si facilement encline à la critique des institutions, la subissent plus que les autres.

La comédie grecque en est un exemple crucial. Elle est issue du culte de Dionysos, comme la tragédie, au témoignage d'Aristote, mais par un intermédiaire très différent : par les processions phalliques, dont elle a gardé longtemps les licences caractéristiques. Or, si elle a progressé beaucoup moins vite que la tragédie, la principale cause fut toute politique.

D'abord, le théâtre étant à Athènes une institution d'État, il fallut, pour que l'obscure farce populaire devînt un genre littéraire, que la démocratie athénienne se sentît assez fortement établie pour la supporter : ce qui n'eut lieu peut-être que sous Périclès, chorège dans l'année où nous trouvons la première mention d'une comédie autorisée par l'archonte, c'est-à-dire jouée officiellement dans les théâtres publics.

Ensuite le progrès de la comédie, comme le dit Aristote, est lié au passage de la satire personnelle et de l'insulte grossière à la critique générale des mœurs et à l'allusion discrète. Or cette comédie de mœurs fut favorisée par les régimes aristocratiques et peu tolérants des Doriens, notamment en Sicile, tandis que les attaques personnelles, interdites chez les tyrans, fleurirent au contraire plus longtemps chez les démocratiques Ioniens. Aussi Epicharme faisait-il déjà de la haute comédie à Syracuse au temps d'Eschyle, avant que Cratès, Cratinus et Aristophane pussent en publier à Athènes au temps de Périclès et après lui.

Quant au caractère éminemment conservateur de la comédie politique à Athènes, même aux temps de la pire démagogie, elle s'explique en partie par la grande richesse qui était nécessaire pour remplir les fonctions honorifiques d'archonte et de chorège. C'est-à-dire que pour faire autoriser ses pièces et payer les représentations, le poète comique devait en fait plaire au parti aristocratique et attaquer la démagogie, bien que celle-ci fournît

1. F. Brunetière, *Manuel de l'Histoire de la Littérature française*, Paris, Delagrave, 1898, p. 111.

la plus grande partie de son public. Du reste, si les démagogues de l'Agora applaudissaient les critiques des aristocrates au théâtre, c'est par la grâce de cette « purgation des passions » par le jeu, qui est le principe de tout l'art; grâce esthétique renforcée ici par la grâce religieuse ou l'immunité particulière qui résultait de l'origine cultuelle du genre comique; grâce politique enfin, s'il est vrai que, dans toutes les démagogies, les attaques contre la démagogie même sont assez mal tolérées, tandis que les attaques contre les chefs démagogues sont, au contraire, fort bien accueillies par leurs propres électeurs : revanche bien naturelle des petits, qui croient se sentir mieux ainsi les égaux de chefs supportés mais jalousés. Quant au droit commun, il défendait fort insuffisamment ceux-ci contre la diffamation à Athènes, tout comme chez nous aujourd'hui.

Un temps vint d'ailleurs où la démagogie trop menacée finit par ne plus prendre goût à ce jeu : Morychidès, puis Syracosios interdirent formellement de faire paraître des personnages connus sur la scène : d'où la transformation forcée, et d'ailleurs heureuse, de l'ancienne comédie attique en comédie de mœurs et de caractères; elle fut hâtée peu après par la réaction politique et les revers militaires d'Athènes[1].

Sans doute, cette action directe d'une forme de gouvernement sur une forme d'art est un cas privilégié et exceptionnel. Il ne saurait justifier un simplisme naïf comme celui de Letourneau, pour qui tout art monarchique est infailliblement réglementé, froid, artificiel, servile, et tout art démocratique ou républicain est libre, populaire et inspiré. Mais on doit admettre que certains caractères très importants de l'art sont parfois déterminés par la forme du gouvernement contemporain.

Il existe un autre fait politique également compatible avec la monarchie ou la démocratie, et qui n'est pas sans action sur l'art : c'est le degré de centralisation d'une nation.

L'art romain est un bon exemple de centralisation extrême : malgré les efforts de quelques empereurs pour ramener la vie dans les provinces, et malgré d'importantes productions locales et des caractères nationaux déjà bien dessinés, tout converge vers Rome

1. Voir A. Couat, *Aristophane*, Paris, 1894, p. 13-63 et suiv.

dans la littérature latine, tout subit dans la plastique et l'architecture l'attraction et la domination absolue des modèles imposés par « la Ville ».

De même, les arts français sont déjà des arts presque exclusivement parisiens dès la fin du Moyen Age; dans la littérature, les dialectes provinciaux s'effacent l'un après l'autre devant celui de l'Ile-de-France, et la musique ou la plastique ne suivent guère que la mode de Paris depuis la Renaissance. A peine de nos jours une réaction se dessine-t-elle en faveur des romans régionalistes, ou même des dialectes locaux et de l'architecture de chaque pays. Mais cette mode, issue d'une réaction fort naturelle contre l'excès desséchant et l'appauvrissement du parisianisme, remontera-t-elle le courant général de l'évolution? En fait, nos romans lorrains, savoyards ou provençaux sont écrits par des hommes fort à la mode et « bien parisiens », absorbés par la culture de la capitale, comme Daudet, Barrès ou Bordeaux. De ces romans régionalistes Paris seul fait la célébrité, car ils sont forcément destinés à un public cosmopolite, et nullement aux seuls Lorrains, Savoyards ou Provençaux, qui, dans l'état actuel de nos mœurs, seraient fort incapables de leur assurer un succès. Il convient de se rappeler ces bergeries si peu campagnardes, dont la cour profondément artificielle de Louis XVI raffolait, comme d'un artifice de plus! Le régionalisme à la mode boulevardière est un hommage rendu par les vices de Paris aux vertus de la province; mais seulement par Paris.... Et son merveilleux symbole, c'est cette *Bérénice* de Barrès, petite fille vicieuse et même contre nature, enfant naturelle élevée dans un musée d'antiquités provençales, venue à douze ans pour se mûrir, comme figurante, dans un music-hall des boulevards, avant de retourner en province aux frais d'un « pays » *levé* au Quartier Latin. Symbole vraiment accompli, et non point caricatural, comme on pourrait croire, de ce régionalisme pieusement traditionaliste, interprété par le dillettantisme supérieurement intelligent d'un disciple de Renan, qui depuis.... — Le pire « déraciné » est le Parisien qui se déracine de Paris par mode.

Ainsi notre régionalisme lui-même est étroitement centralisé! Or il est certain qu'une centralisation excessive implique un art moins spontané et plus cosmopolite. Un art produit par des « déracinés » conscients, pour déraciner par l'imagination les indigènes

de chaque province, reflète les mœurs plus corrompues des grandes villes; il a moins de simplicité et de naturel; il se raffine à l'extrême pour satisfaire des besoins nouveaux et compliqués, il perd la fraîcheur, la naïveté, la variété, la conviction que des milieux blasés ne peuvent conserver longtemps.

Par contre, les arts des pays décentralisés offrent souvent les caractères opposés : la spontanéïté, la fantaisie individuelle ou particulariste, la libre saillie d'une sève abondante et saine, surabondante parfois même aux dépens du bon goût, qui n'est pas forcément un signe de santé exubérante.

Par exemple les arts germaniques ne connaissent guère que de nos jours l'attraction des grandes capitales politiques, ou même celle des grandes villes. Des Français, façonnés par la vie de Paris depuis des siècles, comprendront toujours difficilement un pays où une cité de 10 000 habitants, comme Weimar, a pu être pendant toute une période la capitale intellectuelle et artistique d'un grand peuple, au mépris de vastes cités dix fois aussi peuplées, et politiquement beaucoup plus importantes. L'Italie a connu aussi, depuis le Moyen Age, la vie la plus intense du particularisme provincial; mais chez elle chaque chef-lieu de province jouait à la capitale politique : aussi les arts y ont-ils pris un caractère beaucoup plus apprêté et moins naïf qu'en Allemagne, bien qu'ils y fussent, au contraire, beaucoup plus réellement populaires, en ce sens qu'ils étaient compris, aimés, encouragés par la populace même, tandis que dans les pays germaniques et même dans la Hollande réaliste du XVII[e] siècle, ils sont restés peu connus du vrai peuple, et, par suite, beaucoup plus aristocratiques ou du moins bourgeois.

Mais l'évolution du groupe social supérieur qui ne reconnaît aucune autre autorité sociale au-dessus de lui, est encore plus importante que celle des formes de gouvernement ou de la centralisation : ce fut tour à tour dans l'histoire le clan ou la tribu, simples organisations de la famille naturelle, puis la cité, la province, enfin la nation. Or il y a, comme dit Posnett, un art du clan, un art de la cité, un art provincial, un art national, même un art international : chacun a ses caractères propres suivant la forme plus ou moins étroite de la communauté sociale dont la solidarité agit sur lui. Le volume et la densité des groupements politi-

ques réagissent naturellement sur l'art, puisqu'ils lui fournissent normalement son public le plus immédiat, et parfois même le seul qui lui soit accessible.

L'art du clan se confond étroitement avec la vie religieuse, économique et politique du groupe; il ne représente guère que les totems des aïeux, il célèbre les seules formes de la chasse, de la pêche ou du combat qui sont usuelles dans la tribu. L'art de la cité prend pour objets essentiels les divinités protectrices de la ville ou les traditions locales. Quand il tend à s'élargir, il demeure un objet de fierté et comme une propriété collective des citoyens, un bien collectif dont ils sont aussi jaloux que de tout autre. Les inscriptions officielles qui donnent le résultat d'un concours de chœurs en Grèce, mentionnent soigneusement le nom de la tribu victorieuse. Et des villes, des provinces, même des nations, une fois assujetties, ont gardé longtemps comme unique souvenir de leur indépendance leur patrimoine artistique, dans lequel seul l'âme collective semble survivre au corps.

Au-dessus de l'art provincial et national, un art cosmopolite tend à s'universaliser. Il découvre, par-dessous les manifestations locales ou temporelles, les grands sentiments communs à toute l'humanité : c'est la tendance des âges classiques, qui peuvent ainsi franchir aisément les frontières, parce que chaque individu ou chaque groupe retrouve un peu de sa propre image dans ce miroir commun. Les littératures de l'Inde, de la Grèce ou de Rome, l'architecture grecque ou gothique, la polyphonie flamande et italienne de la Renaissance, l'harmonie allemande moderne nous ont offert des types de cet art universel, patrimoine commun à tous les hommes. Il est comme ces arbres puissants dont les rameaux semblent s'étendre à tout l'horizon, bien que leurs racines les rattachent étroitement au coin de terre dont ils ont tiré leur sève. Il y a des moments dans l'histoire où l'artiste, parmi les particularités de son milieu, trouve l'intuition de l'humanité; et bien qu'il ne voie autour de lui que des Athéniens, des Romains ou des Parisiens, et qu'il les observe fort bien, en eux cependant il découvre l'homme.

Voilà beaucoup d'exemples d'un lien assez étroit entre les institutions politiques et les œuvres artistiques. Conclurons-nous que les unes déterminent ou conditionnent directement les autres? En réa-

lité, la vie politique et la vie esthétique sont deux forces hétérogènes, bien qu'ordinairement en action et réaction perpétuelles. Chaque régime de gouvernement imprime certaines nuances aux arts de son temps. Et dans la suite c'est par ces arts contemporains que les générations suivantes gardent le souvenir de ces gouvernements; — car il serait illusoire de croire qu'en leur temps un Louis XIV, un François Ier, ou même un Médicis, un Auguste et un Périclès dussent beaucoup de leur autorité présente à l'art qu'ils favorisaient : c'est nous qui lui attribuons cette puissance, et ce n'est que pour nous qu'il l'exerce.

Mais ces deux forces demeurent foncièrement hétérogènes, et souvent divergentes dans leur évolution. Prenons pour type de cette divergence le genre littéraire où elles se marient cependant le plus intimement : la satire politique. Sa fonction sociale est évidemment de préparer des réformes ou des révolutions.

Mais tantôt elle les précède : ainsi les romans *de la Rose* et *du Renart* à la fin du Moyen Age, avant la Réforme et la Renaissance; ou le mouvement philosophique du XVIIIe siècle, avant la grande Révolution.

Tantôt elle en est contemporaine : témoin la Fronde, qui produit à la fois dans l'ordre politique et littéraire une rébellion brouillonne contre l'autorité, — qu'il s'agisse des édits de Mazarin ou des règles dramatiques, — et un mélange des classes sociales, qui unit momentanément contre la cour noblesse, clergé, parlement, bourgeoisie et populace, et qui produit en littérature une floraison exceptionnelle des pointes, des parodies et du genre burlesque.

Tantôt enfin la révolution artistique suit de loin le bouleversement politique. Ainsi, l'avènement de l'opéra à partir de 1600 à Florence marque l'avènement de l'harmonie moderne, du chant accompagné après la polyphonie du Moyen Age : révolution aussi capitale dans cet art que la Réforme luthérienne l'a été dans la religion et la politique. Mais entre ces deux bouleversements s'écoulent plusieurs générations. « Le romantisme, dit Renard[1], proclame la liberté de l'art, l'égalité des genres, la fraternité des mots, devenus tous au même titre citoyens de la langue française. » — « Plus de mots roturiers, plus de mots sénateurs! » s'écrie

1. G. Renard, *ouvr. cité*, p. 191 et suiv.; 219.

Victor Hugo, et il « met un bonnet rouge au dictionnaire ». Soit; mais c'est quarante ans après le bonnet rouge politique! Hugo n'a fait qu'un 89; Zola a tenté un 93. Mais précisément quelle divergence dans le rythme de ces évolutions! Rien ne présentait, au milieu du second Empire, des conditions politiques vraiment équivalentes à cette démagogie littéraire qu'est le réalisme. Et la troisième République, ce gouvernement démocratique et niveleur, anticlérical, positiviste et « primaire », restera aux yeux des historiens futurs l'âge caractéristique du mysticisme des poètes, des musiciens et des peintres symbolistes : c'est-à-dire l'ère d'un sensualisme à tendances nettement catholiques, et d'un raffinement poussé jusqu'à l'inintelligibilité voulue.

Enfin, les mouvements littéraires sont favorables tantôt aux évolutions politiques progressives, comme en France au XVIII[e] siècle, tantôt et peut-être plus souvent aux réactions conservatrices : la comédie athénienne fut aristocratique, et le premier romantisme français légitimiste.

Il est donc bien hasardeux de conclure à une loi précise. En littérature, a-t-on prétendu, « on peut dire qu'en général les changements d'idées précèdent et que les changements de formes suivent une métamorphose sociale[1] ». Tel fut en effet le cas du XVIII[e] siècle si réformateur pour les idées politiques, si conservateur pour les genres esthétiques; mais il n'est nullement typique, puisque le cas inverse s'est produit souvent.

Zola s'était fait, sur les affinités nécessaires du réalisme avec la démocratie, des idées conformes au préjugé traditionnel. Aussi sa désillusion fut-elle grande quand il se vit renié par la démocratie officielle qui venait de triompher.

Il se plaignait que la République ne protégeât pas le naturalisme : non seulement le gouvernement ne lui donnait aucun gage de sympathie et fort peu de récompenses officielles, mais les tribunaux poursuivaient les Goncourt et quelques autres probes artistes pour outrages aux mœurs, tout comme l'empire avait poursuivi Flaubert; et les journaux qui avaient fondé la République protestaient de toutes leurs forces contre le naturalisme, ou du moins évitaient de se solidariser avec lui.

1. G. Renard, p. 24.

Zola se consolait en cherchant des précédents. De 1789 jusqu'après l'Empire, remarquait-il, les lettres restèrent profondément classiques, et continuèrent à copier le XVII[e] siècle. « N'est-ce pas curieux? ajoutait-il naïvement. Voilà des hommes qui suppriment le Roi, qui suppriment Dieu, qui font table rase de l'ancienne société, et ils conservent la littérature d'un passé qu'ils veulent effacer de l'histoire. Ils ne semblent pas soupçonner un instant qu'une littérature est l'expression immédiate d'une société. » Mais pourquoi Zola ne songe-t-il point à conclure de ces faits que le vieil axiome de Bonald et Villemain est fort contestable?

Le 93 littéraire se fit un peu plus tard, en 1830. « Et que vit-on alors? Le plus étonnant des spectacles. On vit les républicains, ou plutôt les libéraux, ceux qui revendiquaient les conquêtes de la Révolution, ceux qui firent les journées de 1830 au nom de la liberté menacée, on les vit défendre la littérature classique et attaquer furieusement le romantisme triomphant, les drames et les romans de Victor Hugo. Il suffit de lire la collection de l'ancien *National* pour se convaincre à ce sujet. » Proud'hon, cet audacieux révolutionnaire, voulait domestiquer l'art, abattre les personnalités trop hautes comme Delacroix, ce rebelle de génie. Il n'y a donc pas d'influence constante ou de parallélisme précis entre les mouvements politiques et littéraires?

« Remarquez que la loi paraît constante », insiste le romancier avec une pleine sincérité : « Royauté, Empire, République, tous les gouvernements, même ceux qui se sont piqués de protéger les lettres, ont repoussé les écrivains originaux et novateurs. »

Or, emporté par le préjugé qui fait de toute la société un bloc, Zola conclut, avec fort peu de logique, que la troisième République aura forcément pour expression le naturalisme, dès qu'elle sera un gouvernement définitif et bien assis. C'est donc un postulat plus fort que les faits : « Il doit y avoir accord entre le mouvement social, qui est la cause, et l'expression littéraire, qui est l'effet [1]. »

Mais d'abord, l'idée de « mouvement social » est beaucoup plus complexe que celle de « mouvement politique »; et ces divers faits ne se suivent qu'à la distance d'une ou plusieurs générations; et chacun indifféremment précède, suit ou accompagne l'autre.

1. E. Zola, *Le Roman expérimental*, 1880, 2[e] éd., 1898, p. 390, 397, 414.

Cette imprécision dans la succession s'accompagne d'une disproportion générale dans la qualité. Le mérite artistique des œuvres n'a rien à voir avec leur influence politique. Celles qui en ont réellement exercé une sont très faibles esthétiquement, telles les chansons de Béranger, ou *La Muette de Portici*, qui suscita une révolution en Belgique. Et d'autres, qui sont des chefs-d'œuvre artistiques, n'ont pour ainsi dire pas eu d'influence politique, tels *Les Châtiments* de Victor Hugo. Rien n'a produit de si heureux effets sur les arts que l'ordre parfait du règne de Louis XIV, — si ce n'est le désordre non moins parfait de l'Italie au XVIe siècle. Rien n'est si frappant que l'influence immédiate des régences sur les lettres, — si ce n'est l'influence lointaine et sans profondeur des grandes révolutions politiques, événements autrement graves pourtant, qu'une lacune entre deux règnes.

Ainsi l'action réciproque des institutions artistiques et politiques est parfois très directe, parfois très indirecte ou même nulle; toujours indéterminée en qualité, en quantité, en proximité dans l'espace ou dans le temps : voilà tous les éléments nécessaires pour conclure que cette influence est superficielle, c'est-à-dire que nous trouvons en présence deux courants sociaux hétérogènes, relativement autonomes; dont les interférences, pour nombreuses qu'elles soient, restent en un sens, accidentelles. Les lois les plus essentielles de l'art ne doivent pas être cherchées hors de lui-même.

II. — Les influences internationales.

Les influences politiques du dehors ont parfois autant d'importance que celles du dedans. L'action réciproque de deux organismes politiques divergents ne saurait manquer d'exercer une pression considérable sur la marche des arts nationaux; et elle est particulièrement efficace, grâce à l'intervention des conditions religieuses, économiques et autres qui sont le plus souvent associées aux groupements politiques ou nationaux. — On nous permettra d'appeler internationales ces influences politiques extérieures, même lorsqu'il s'agit de milieux urbains ou provinciaux fermés, antérieurs à l'existence relativement récente des nations proprement dites.

C'est un fait incontestable que les groupements nationaux sus-

citent normalement des groupements artistiques. Il y a une peinture hollandaise, flamande, espagnole, française, une musique italienne, allemande, russe ou scandinave, et des littératures nationales nettement différenciées par l'esprit comme par la langue. Dans l'ensemble de la littérature anglaise on reconnaît assez aisément ce qui vient de la métropole ou ce qui appartient aux États-Unis; comme dans la littérature française, une poésie ou un roman suisses ou belges se distinguent sans peine : Rodenbach, Maeterlinck ou Rod tranchent parmi nos écrivains parisiens, comme autrefois Rousseau étonna le milieu des encyclopédistes. De même il y a une architecture gothique ou une renaissance françaises, anglaises, italiennes, allemandes. En allant jusqu'à un détail plus précis, on groupe traditionnellement sous le nom d'une même école toutes les œuvres florentines, ou vénitiennes, ou romaines; et leur diversité d'origine politique correspond à des caractères esthétiques assez tranchés.

Ce n'est pas que les frontières politiques suivent fort exactement les bornes de l'influence artistique. Elles sont trop souvent variables et artificielles; elles ne sont significatives que lorsqu'elles coïncident réellement avec celles d'une race, d'une religion ou d'une classe sociale. Aussi les caractères esthétiques des arts italiens ou allemands ont-ils existé bien avant qu'il n'y eût une Allemagne ou une Italie politiques. Ils ont été l'une des premières manifestations instinctives d'une aspiration collective contrariée par ailleurs.

Les arts peuvent donc être l'expression claire et anticipée de tendances virtuelles dont les autres manifestations sont encore confuses; c'est ce qui leur donne parfois, aux yeux de l'observateur superficiel, l'apparence de créer ou du moins de renforcer les mouvements nationaux. Cette action réciproque des deux éléments n'est pas niable. Mais l'art ne fait guère que révéler actuellement ce qui existait déjà virtuellement dans la société : c'est sans doute ce que l'on appelle « créer ». Le cas inverse est d'ailleurs aussi fréquent : certaines formes d'art ne sont que les fruits tardifs d'une floraison nationale.

Cette action positive et créatrice des nationalités dans et par l'art a aussi son côté négatif. Elle est un obstacle souvent invincible à la diffusion de certaines œuvres auxquelles leur valeur promettait

une plus grande universalité. Presque tous les classiques français, sauf peut-être Molière, sont aujourd'hui peu goûtés des étrangers. Leur succès européen au XVIIe et au XVIIIe siècle peut donc passer au dehors pour une véritable mode passagère, un engouement qui fut d'origine politique plus qu'esthétique. Ce contresens a été particulièrement intense et durable au sujet de La Fontaine, précisément parce que son génie est si profondément français.

Un délicat poète belge wallon, critique bien informé, m'assura récemment qu'Anatole France n'avait pas plus de titres à représenter excellemment l'esprit français, que Voltaire, lequel est tout imprégné de germanisme! Il leur préférait Barbey d'Aurevilly, Villers de l'Isle-Adam ou même Léon Bloy, et faisait observer d'ailleurs qu'étant libre penseur et socialiste, sa préférence était uniquement d'ordre littéraire. Un Allemand lettré a compté chez nous trois romanciers de génie : Balzac, Zola, et... Georges Ohnet. En revanche, nous ne songerions guère à mettre sur un même plan les « *3 B* » Bach, Beethoven et... Brahms, comme on l'a fait outre-Rhin.

De façon générale, on peut dire que les Anglais et les Allemands comprennent mal l'esprit français, les Français l'humour anglais ou la sensiblerie et le mysticisme allemands. Les Japonais ont interdit récemment la traduction de Molière, à cause de son immoralité, surtout pour sa conception si naturaliste de l'autorité familiale; et plus généralement ils ne s'assimilent guère les arts européens, bien qu'ils se laissent envahir par eux. Nous-mêmes ne comprenons que par une série ininterrompue de faux-sens ou de non-sens leur poésie si concentrée, pleine d'allusions inintelligibles pour nous, et même leurs gravures et peintures emplies presque toujours des intentions littéraires les plus subtiles, et que nous méconnaissons totalement, de sorte que nous n'en saisissons presque jamais les sujets véritables : à peu près comme ferait un critique japonais de Raphaël, de Poussin ou de Gustave Moreau, qui ignorerait complètement le christianisme, l'histoire grecque et romaine et la mythologie!

Un ensemble de traditions de toutes sortes, profondément ancré dans la conscience nationale, rend donc bien des chefs-d'œuvre inintelligibles à tout peuple qui ne participe pas à la même culture.

En sens inverse, il existe des artistes incompris dans leur pays, et mieux compris dans un autre, malgré les frontières politiques et même les différences des langues : la *Semaine* de du Bartas fut plus goûtée en Allemagne qu'en France; et Gœthe approuvait le nom de « roi des poètes français » que lui donnaient plusieurs de ses compatriotes; Béranger, traduit par Chamisso, est encore admiré au delà du Rhin; Gobineau y fut découvert pour des raisons politiques par les pangermanistes, et réimporté de là en France; l'injouable théâtre de Claudel est plus souvent joué à Berlin qu'à Paris. En revanche, les *Contes* d'Hoffmann et les poésies de Heine ont été plus appréciés en France qu'en Allemagne. Poë, célèbre en Europe, fut longtemps dédaigné et méprisé par ses compatriotes en Amérique. Le génie du dessinateur Hoksaï est une découverte, — beaucoup de Japonais disent une illusion, — des Européens et des Américains, qui le mettent au premier rang, pour l'étonnement de ses compatriotes. J.-S. Bach, plus heureux, a été découvert chez lui-même, mais deux générations après sa mort; l'esprit nouveau du nationalisme allemand au XIX[e] siècle n'a pas été étranger à cette résurrection. Les « Cinq » musiciens russes récents ont été plus acclamés, et ils ont une plus grande influence sur la musique contemporaine à Paris qu'à Saint-Pétersbourg; et l'alliance politique des deux pays a contribué à ce rapprochement; mais l'influence artistique a singulièrement retardé sur l'influence politique, du moins en musique; car le succès du roman russe en France a précédé sensiblement celui de la musique slave. Tolstoï comme romancier réaliste, d'Annunzio comme prosateur, ne sont peut-être pas aussi goûtés chez eux que chez nous.

Il est donc inutile d'insister sur l'importance esthétique des groupements politiques plus ou moins fermés que sont aujourd'hui les nations et que furent autrefois les provinces et les cités. Mais il est de mode d'accuser les arts modernes de devenir impersonnels par excès de cosmopolitisme; et de célébrer au contraire le particularisme si varié et si vivant des arts anciens. Or il y a là une illusion qu'il est important de signaler.

Les progrès récents des communications et des échanges internationaux ont considérablement augmenté le cosmopolitisme du commerce, de l'industrie, de la finance, des hôtels, des journaux, et d'une foule innombrable d'autres institutions, autrefois beau-

coup moins homogènes. Mais de tous ces organes sociaux, le plus international dès l'antiquité, le plus facilement transportable d'un milieu politique, linguistique ou religieux à un autre, c'est incontestablement l'art. Aux époques où les produits industriels ne s'échangent encore que difficilement, où les institutions des plus proches voisins demeurent ignorées faute de communications, ce sont les produits artistiques qui franchissent le plus aisément les frontières politiques.

Cela est déjà vrai des contes et légendes populaires : malgré les barrières que leur opposent les différences de langues chez des illettrés, ils se répandent avec une facilité extraordinaire à travers les continents et même d'un continent à l'autre. On a dit que ces représentations symboliques très simples avaient fort bien pu naître spontanément, sans emprunts étrangers, dans chacune de ces civilisations primitives fort différentes, mais toutes également simples; parce que les mêmes conditions sociales ont pu suggérer partout aux hommes les mêmes symboles simples, comme sont, sous différents noms, les situations et les intrigues si élémentaires du *Petit Poucet* ou de *Peau d'Ane*, comme la forme quasi universelle du *swastika*, la croix bouclée, usitée depuis les temps préhistoriques jusqu'au christianisme; comme la gamme à cinq tons ou sans demi-tons, dont on retrouve des traces partout. Mais la transmission orale ou manuelle par-dessus les frontières a certainement joué aussi un très grand rôle dans l'universalisation surprenante de ces symboles ou thèmes internationaux.

Par contre, c'est dans les temps modernes, semble-t-il, que la différenciation progressive des langues et des littératures nationales aurait rendu les influences littéraires du dehors plus difficiles, si la vulgarisation des traductions n'avait systématiquement remédié à ce mal.

Dans l'antiquité classique, la langue des Grecs s'imposa, par leur littérature, à leurs vainqueurs les Romains. Non seulement le théâtre et la poésie des Latins ont été, dans leur pleine maturité, profondément imprégnés d'hellénisme; mais, jusqu'à la décadence de l'Empire, et malgré des réactions violentes vers le passé national des primitifs latins antérieurs à l'hellénisme, des Romains raffinés préférèrent la langue grecque à la leur dès qu'ils voulurent faire œuvre littéraire; ainsi, pour ne nommer que des empereurs, Marc-

Aurèle ou Julien. Des Juifs, des Égyptiens, des Barbares écrivaient en grec. La littérature hellénique réalisa donc le cosmopolitisme esthétique dans l'antiquité classique.

Dans le monde moderne, c'est à l'origine, et non point de nos jours, qu'il faut chercher une véritable « littérature européenne ». Elle a existé pendant tout le Moyen Age. Les chansons de geste, les romans de la table ronde, les fabliaux, mystères et moralités se répandent alors depuis les frontières des pays mauresques jusqu'à celles de la Bohême. Les langues, aujourd'hui si différenciées, étaient d'ailleurs beaucoup moins distinctes qu'actuellement au sein de chaque groupe linguistique : c'étaient comme les divers patois d'un même dialecte. Un Andalou pouvait alors comprendre un Flamand ou un Italien, et un Scandinave un Saxon ou un Bavarois, bien plus facilement qu'ils ne feraient aujourd'hui.

Mais à dater de la Renaissance, les littératures nationales ont divergé davantage; et leur influence mutuelle s'exprime beaucoup moins par une similitude ou une fusion, que par une subordination de l'une à l'autre. Il existe bien encore une « littérature européenne »; mais il ne faut plus entendre par là que la prédominance plus ou moins passagère d'une littérature nationale parmi les autres.

On peut résumer ainsi, avec Brunetière, la succession des primautés qui ont été universellement reconnues en Europe. De 1450 à 1600 environ, c'est l'Italie qui l'emporte, avec l'action vivante de Pétrarque, Boccace, l'Arioste, Machiavel, et le souvenir du Dante.

De 1600 à 1660, c'est l'Espagne, avec trois genres principaux : le roman pastoral et idéaliste, pastiché par Cervantès, le roman picaresque, populaire et satirique; enfin le drame mystique et réaliste de Calderon et de Lope de Vega, proche parent de la casuistique espagnole contemporaine.

De 1660 à 1750, c'est la littérature française qui envahit toute l'Europe, avec Louis XIV et après lui : l'esthétique rationaliste de Boileau et les règles des genres règnent pour un temps à Londres, à Berlin et même à Pétersbourg, comme à Paris.

De 1720 à 1830, l'Angleterre prend le dessus : le reste de l'Europe découvre alors Bacon et Shakespeare, et, par ricochet, les Anglais eux-mêmes les redécouvrent. Richardson, Fielding, Defoe, Swift, Pope, Addison sont traduits dans toutes les langues.

A partir de 1810, c'est l'Allemagne qui domine à son tour, avec Gœthe, Schiller, Herder, et ses grands philosophes, Kant, Hegel, plus tard Schopenhauer, Wagner et Nietzsche.

Enfin, depuis 1890, les lettres scandinaves et russes, avec Ibsen et Tolstoï surtout, ont exercé une influence considérable sur toutes les littératures européennes [1].

Le cours de l'évolution littéraire peut donc être assez facilement orienté dans chaque nation par le contact, toujours très indirect, d'une littérature étrangère que la divergence des langues rend malaisément accessible, et seulement à une petite élite : combien l'influence internationale peut-elle être plus forte dans ces langues cosmopolites par essence que sont la musique ou la plastique, dont les œuvres se transportent aisément, ou bien s'exécutent, sur plan ou sur partition, aussi bien à l'étranger que dans le pays d'origine! Aussi rien n'est si international que le chant grégorien, la polyphonie du Moyen Age et de la Renaissance, ou les styles roman et gothique.

C'est que les migrations internationales des artistes ou le commerce des œuvres d'art étaient très intenses dès l'antiquité. Même en dehors de toute guerre, les emprunts des Grecs à l'Égypte, des Romains aux Grecs et aux Alexandrins, des exportateurs Phéniciens à tout l'Orient méditerranéen, le montrent suffisamment. On retrouve encore de nos jours, au fond de la Méditerranée, des antiques œuvres d'art que portaient des vaisseaux coulés par quelque tempête; ou bien il arrive d'exhumer, par exemple, à Poitiers, une *Athéna* gallo-romaine du plus pur style grec archaïque.

L'internationalisme méditerranéen de l'antiquité a été bien dépassé au Moyen Age : les migrations des artistes à de très grandes distances y furent beaucoup plus fréquentes que l'extrême difficulté des grands voyages en ce temps-là ne le laisserait croire.

Nous avons sur ce point quelques témoignages précis. Vers le milieu du VIe siècle, l'évêque de Trèves demande à l'évêque de Turin de lui expédier des artistes. Au VIIIe, un abbé de Newcastle se fait procurer un bon ouvrier verrier par l'archevêque de Mayence. Au IXe, c'est un Vénitien qui construit un orgue hydraulique au palais d'Aix-la-Chapelle; un abbé de Ferrières envoie deux serviteurs

1. F. Brunetière, *Variétés littéraires*, chap. sur *la littérature européenne*.

apprendre l'orfèvrerie à Saint-Wandrille, Saint-Riquier et Saint-Denis. Au XIe siècle, un abbé de Saint-Hubert d'Ardenne fait venir des tailleurs de pierre de Liége et un verrier de Reims. Suger appela à Saint-Denis des artistes de toutes les contrées.

Néanmoins, pendant la durée du style roman, le vasselage fixait d'ordinaire les ouvriers et les membres des corporations : aussi les particularités des styles se groupent-elles en général assez bien autour des divisions provinciales du temps, bien que très élargies. On distingue par exemple des écoles d'architecture auvergnate, poitevine, languedocienne; un style limousin, marqué surtout dans les clochers par une base carrée fort massive sous des étages octogones, un style périgourdin remarquable par l'emploi des coupoles d'allure byzantine, au lieu des voûtes en berceau d'allure plus romaine. Mais les conceptions propres à toutes ces écoles se mélangent souvent éclectiquement, et les grands principes de leur style leur restent communs : ni la voûte, ni l'arc, ni le pilier, ni les chapiteaux, ni le plan général des édifices ne diffèrent profondément d'une province à l'autre.

Les communications étaient en effet beaucoup plus fréquentes qu'on ne le croirait entre les divers pays chrétiens, et même entre eux et l'Orient, dont l'influence est très visible grâce à la large pénétration des Byzantins dans l'Italie du sud et du nord, aux vastes mouvements des croisades, à la fondation de l'empire latin de Constantinople. D'autre part, il existait parfois, comme en Lombardie, des corporations voyageuses, vouées à l'exportation de leurs produits. Un rôle analogue fut joué encore par de vastes institutions monacales, comme celle des Bénédictins. L'abbaye de Cluny posséda, pendant l'époque romane et une partie de l'époque gothique, presque toutes les grandes églises de l'Espagne du nord, seule chrétienne alors, et de la France du midi et du centre. Ses moines passaient fréquemment d'un monastère à l'autre : ils propagèrent fort loin de la Bourgogne le style bourguignon.

L'architecture gothique est tellement internationale que des historiens peu scrupuleux ont pu la déclarer essentiellement allemande en vertu des mirages mystiques de ce nationalisme esthétique, selon lequel un style d'art *doit* être l'expression intime et unique de « l'âme d'un peuple ». Or l'exubérance gothique, objet de railleries en Italie, puis en France, du XVIe au XVIIIe siècle,

objet de fierté en Allemagne depuis le XIXe, a semblé à ces deux titres essentiellement germanique. Par malheur, les premiers spécimens connus de la voûte en croisée d'ogive paraissent bien se trouver dans l'Ile-de-France, à moins que ce ne soit en Angleterre! Quant au rayonnement de ce style, on sait qu'il atteignit les limites du monde chrétien latin, y compris même la Syrie.

A partir du XIVe siècle, mais surtout au XVe, l'institution du compagnonnage et de la franc-maçonnerie favorisa la diffusion des recettes des métiers d'art : grâce à des voyages d'artisans analogues au « Tour de France », les secrets des métiers restent la propriété du métier, mais non celle d'un atelier particulier. Cette fraternité nouvelle élargit singulièrement les rapports des valets ou compagnons de toutes les régions, malgré l'opposition fréquente de leurs patrons, intéressés au particularisme local : car la lutte des classes et l'internationalisme relatif des travailleurs n'est pas une invention aussi récente qu'on le croit.

Au XIVe siècle, des miniaturistes de Paris et de la France du Nord ont été jusqu'en Italie; en tout cas, leurs œuvres y pénétrèrent. En sens inverse, Pierre de Vérone et bien d'autres leur transmirent maints modèles : les types siennois ou florentins du style grotesque furent adaptés au style du Nord, et restèrent courants dans les ateliers d'enlumineurs : figures de personnages, fonds d'achitecture, paysages de rochers en labyrinthes, qu'on appelait « l'ouvrage de *Lombardie* ».

Au XVe siècle encore, les peintres flamands se réunissaient tous les ans à la Saint-Luc, fête de leur patron, dans quelque ville importante, « pour examiner en commun les points intéressant leur profession », grâce à quoi c'est en quelques années seulement que la peinture à l'huile, usage brugeois à l'origine, passa dans toutes les Flandres, puis en Italie, enfin dans l'Europe entière au cours des voyages perpétuels des peintres flamands qui se rendaient dans la Péninsule par le Rhin et le Tyrol ou par Paris, la Bourgogne et Avignon.

On a retrouvé des témoignages précis sur quelques-unes de ces pérégrinations. Jean Van Eyk séjourna assez longtemps en Portugal au cours d'une ambassade, et son influence y a laissé des traces. Van der Weyden a voyagé en Italie, et il y a sûrement vendu des modèles de peinture à l'huile, de même qu'il a emprunté

quelques motifs à Gentile de Fabriano et d'autres contemporains. Memling, Van der Goës, Juste de Gand exécutèrent des commandes pour l'Italie. Au milieu du XVe siècle, Jean Van Eyck était considéré comme « le plus grand peintre du siècle », par le *de viris illustribus* de l'Italien Facius; et Laurent de Médicis payait un de ses panneaux quatre fois plus cher que les prix usuels de Giotto ou de Fra Angelico. A Venise, à Gênes, des Allemands fondent des écoles de peinture; Milan envoie un de ses peintres étudier à Bruxelles en 1460; et bien d'autres Italiens ont fait le voyage des Pays-Bas : peut-être le vigoureux Antonello de Messine. Au début du XVIe siècle, chez Quentin Matsys, Gérard David ou Gossart, la juxtaposition des deux styles italien et flamand ou gothique est caractéristique. Les voyages en Italie de presque tous les grands Flamands ou Hollandais en opéreront bientôt la fusion. Au XVIIe siècle, ceux qui ne firent pas le voyage, comme Potter ou Rembrandt, se remarquent par leur caractère bien plus national.

Quant aux échanges de musiciens, — exécutants, maîtres de chapelle et compositeurs à la fois, — entre les Flandres et l'Italie, aux XIVe, XVe et XVIe siècles, ils furent littéralement innombrables. La tradition des « tournées » a continué jusqu'à nos jours chez les musiciens : Hændel, Haydn, Mendelssohn ont essayé de féconder la musique anglaise; Lully, Gluck, Chérubini, Meyerbeer, Rossini, Donizetti ont triomphé à Paris. Les séjours qu'y firent Mozart et Wagner sont célèbres. Une crise de chauvinisme peu intelligent contribua à faire siffler *Tannhäuser* en 1853 à l'Opéra, et retarda jusqu'en 1884 la représentation de *Lohengrin* à Paris : nous lui devons un retard considérable dans le développement de la musique française et du goût musical du public. Notre musique nationale fut aussi pauvre que notre art décoratif pendant presque tout le XIXe siècle : Berlioz seul — d'ailleurs à peu près incompris de son temps, — a sauvé l'honneur. Notre art n'a pu se remettre au niveau de l'art allemand qu'après la puissante suggestion wagnérienne : c'est par elle seulement qu'il a mérité de vivre enfin par soi, et de redevenir aujourd'hui lui-même en prenant la force de réagir. Sous l'empire des Auber, des Halévy et du « genre national » de l'opéra-comique au théâtre, et en proie à une indigence presque absolue au concert et dans la musique de chambre, il mourait littéralement d'inanition. Les interventions de l'Allemand Wagner et

du Belge César Franck furent une véritable inoculation d'un sang nouveau. « Le nationalisme en musique est un non-sens », écrivait Berlioz. Ajoutons que ce non-sens est dangereux pour la nation même : un isolement anormal la ferait descendre au second rang. C'est la décadence que ne manquerait pas de provoquer l'exclusion radicale de toute musique allemande, réclamée et obtenue depuis la guerre par de fort maladroits amis du nationalisme : à quel niveau descendrait une nation dont l'éducation musicale se priverait de ce patrimoine de l'humanité qu'est l'œuvre de Bach, de Mozart, de Beethoven, de Schumann, de Wagner? Par bonheur, quelques éditeurs intelligents ont compris que la vraie solution consiste à considérer comme nôtres, et bien français, les sentiments esthétiques que nous savons y trouver par nous-mêmes; et, bien loin de les supprimer, à répandre enfin des éditions *françaises* de ces classiques universels.

Dans les arts plastiques, on sait les innombrables emprunts d'œuvres ou de peintres et d'architectes que l'Europe fit à l'Italie, à partir du XVIe siècle surtout. Des fondations officielles comme l'école française de Rome n'ont fait que sanctionner un mouvement spontanément commencé : dès 1536, il y avait déjà huit Français inscrits officiellement dans la communauté des peintres de Rome. L'intensité du tourisme anglais en Italie a favorisé puissamment le mouvement des préraphaélites.

Ces communications, quand elles ne rendent pas paresseuse l'activité originale des pays envahis, lui impriment le plus souvent une orientation féconde. Cette greffe est, dans les milieux sociaux comme dans les organismes individuels, un ferment de vie, un renouvellement nécessaire. C'est un fait biologique et social à la fois. Toute plante qui ne se reproduit que par son propre pollen finit par dépérir; et faute d'un croisement étranger, elle donne plus de feuilles, mais moins de fruits. On sait les résultats pauvres et maladifs des unions entre consanguins. Notre nationalisme esthétique est aujourd'hui fort jaloux ou dédaigneux des influences étrangères, par une réaction d'ailleurs justifiée contre le cosmopolitisme un peu excessif de la génération précédente. Mais il ne devrait pas oublier que la France a toujours dû à des influences internationales ses plus belles périodes de grande activité artistique : au XVIe siècle, son art est fécondé par l'Italie et l'antiquité

latine ou grecque, au XVIIe par l'Espagne et l'Italie, au début du XIXe par l'Angleterre, l'Allemagne et le souvenir du Moyen Age. Toute véritable création n'est qu'une synthèse.

Au reste, ce ne sont pas tant les réalités des arts étrangers qui agissent sur un autre peuple, que l'image plus ou moins inexacte qu'il s'en fait. Exacte ou non, elle peut être aussi féconde, dès qu'elle agit sur nous par un ascendant collectif, et que nous nous en représentons la fiction comme un contact réel avec toute une civilisation hétérogène : c'est assez pour la douer d'une tout autre autorité sur nous que n'en auraient les fictions que nous nous représentons comme purement individuelles.

Dans ses contes et ses romans, le XVIIIe siècle s'est fait des Chinois, des Persans, des Turcs, des « bons sauvages » une image qui nous paraît aujourd'hui enfantine à plaisir. La Renaissance a conçu de la Grèce antique un portrait fort suggestif, mais presque aussi infidèle que celui des Gréco-Romains empanachés selon les poncifs de l'école de David. Et les romantiques se représentèrent la Grèce moderne, celle du *Roi des Montagnes*, à l'image de l'Athènes de Miltiade et de Périclès. Les Français ont cru à une Allemagne philosophique, rêveuse, peu pratique, foncièrement sentimentale et au-dessus des réalités de ce monde, jusqu'en 1870. Hugo ou Renan, cruellement désillusionnés par la guerre, en ont été quittes pour soutenir expressément dans les nouvelles éditions des *Châtiments* et dans l'*Avenir de la science*, que, dans l'intervalle, ce n'est pas eux, mais elle, qui avait changé ! En quoi ils n'avaient d'ailleurs tort qu'en partie ; mais ce n'est pas ici le lieu de l'établir.

Enfin, la réputation de la France à l'étranger était, depuis Louis XIV jusqu'à la Révolution, celle d'un peuple très stable, très organisé, éminemment respectueux de toute autorité traditionnelle : qu'elle fût monarchique, catholique ou classique; et on lui opposait volontiers à tous ces points de vue l'Angleterre hérétique, révolutionnaire et régicide, sans arts ni genres séparés et consacrés; ce qui fut la forme esthétique de l'hérésie. Mais voilà qu'au cours du XIXe siècle, la France acquit auprès de toutes les nations sans exception une solide réputation d'anarchie et d'immoralité dans l'art comme ailleurs. « Français » est devenu presque partout un synonyme populaire et impoli de frivole, désordonné, voire pornographique. Et des Français eux-mêmes, se prenant à ce

mirage, opposèrent à cette image celle de la *Supériorité des Anglo-Saxons* disciplinés, soucieux de toute morale, respectueux de toute tradition! Et derechef, la guerre mondiale va sans doute altérer beaucoup l'image que chaque nation se faisait d'une autre, et spécialement de la nôtre, la plus incomprise peut-être au dehors.

Factices ou non, ces réputations imposent à la longue une suggestion qui oriente l'activité d'un peuple, la précisent ou la renforcent.

Cette extrême complexité des influences internationales nous fait comprendre combien leur signification esthétique est indéterminée.

Toute force qui agit sur les arts est esthétique, plus que politique. Quand le marinisme, l'euphuisme, le cultisme, la préciosité envahirent presque en même temps, à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe, l'Italie, l'Angleterre, l'Espagne et la France, les Anglais et les Français accusèrent les Italiens; les Italiens rejetèrent la faute sur les Espagnols de Naples. Tous avaient également tort. En réalité, l'impulsion était spontanée dans chaque nation : sans invoquer une contagion directe, d'un pays à l'autre, l'historien en trouve facilement le germe dans les générations précédentes de chacun de ces pays.

A défaut de progression, s'agit-il de la décadence d'un art, que l'on attribue si souvent, non sans injustice, à un affaiblissement politique ou militaire? Dans l'art comme ailleurs, la mort naturelle est le cas le plus normal. « C'est un fait incontestable et brutal que, quand un art national se laisse entamer ou subjuguer par un style étranger, c'est qu'il est mort ou près de mourir. » Et par exemple, remarque Molinier, il est puéril de gémir, selon une mode récente, sur le bas moyen âge français, tué prématurément, dit-on, par l'invasion de la Renaissance italienne[1].

En règle générale, à travers les conquêtes ou les défaites, comme par les relations économiques ou les conversions religieuses, ce n'est pas une influence militaire, commerciale ou cultuelle, c'est une influence esthétique qui opère sur l'art : « Un art ne peut agir sur un autre par simple contact; il faut que le second soit parvenu, en vertu de son évolution naturelle, à un état qui le rende sensible aux influences du premier. Depuis le Ve siècle

1. E. Molinier, *Histoire générale des Arts appliqués à l'Industrie*, Paris, s. d., t. II, p. 58.

jusqu'au xve, les Italiens ne songèrent point à imiter les monuments romains, mais à les exploiter comme carrières[1]. » Au xvie seulement, quand l'évolution interne et spontanée du réalisme les en eût rendus capables et dignes, ils les exploitèrent comme modèles.

Dans l'histoire de l'art, la fécondité des influences internationales est indéniable. Et néanmoins elles ne produisent que des interférences artificielles et superficielles, des juxtapositions stériles et non des assimilations, à moins qu'elles ne viennent simplement fournir du dehors, aux forces internes et spécifiques d'un art donné, des occasions nouvelles de s'enrichir. Bref, leur fécondité essentielle est de développer non point l'essence propre de l'art envahisseur, mais les puissances que l'art envahi possédait déjà en lui-même à l'état virtuel. Ici encore, les lois internes de l'art « contrôlent » les accidents extérieurs qui viennent agir sur lui.

III. — L'art et la guerre.

Dans le domaine de l'art, les influences internationales se produisent par bien des moyens divers. Le principal et le plus direct est l'échange des œuvres et des artistes. Des émigrations de proscrits ont amené parfois une véritable inoculation de techniques étrangères : celle des protestants français en Hollande et en Allemagne au xviie siècle; celle des Polonais en France au xixe; celle de toutes sortes d'Européens et d'Orientaux aux États-Unis de nos jours. Plus efficace encore est le commerce, parce qu'il entraîne souvent l'art à la suite du luxe. Les alliances politiques mettent fréquemment les produits de chaque nation à la mode chez ses alliées, au moins pour un temps. La renaissance de l'influence espagnole en France, au xviiie siècle, avec Le Sage et le roman picaresque, succède à l'avènement du petit-fils de Louis XIV à Madrid; le succès du roman russe en France, et plus tard celui de la musique slave, a été sinon créé, du moins renforcé par l'alliance politique des deux pays.

Mais la guerre a constitué jusqu'ici la plus importante des influences internationales. On lui a plus d'une fois attribué une

1. S. Reinach, *Apollo*, Paris, 1904, p. 144-5.

valeur esthétique par elle-même. Ce serait sans nul doute l'avis de ses apologistes attitrés, depuis de Maistre jusqu'à Treitschke, s'ils daignaient en donner un sur un si médiocre sujet.

Prévost-Paradol, dans sa *France nouvelle*, s'efforçant à justifier la guerre aux yeux des Français à la veille de 1870, insistait sur sa beauté plus que sur sa moralité. Une dispute à coups de poings, remarquait-il, n'est que ridicule. Mais les adversaires mettent-ils l'épée à la main, l'idée de la mort volontairement risquée par eux, l'image du monde invisible où l'un d'eux va pénétrer tout à l'heure, prêtent aussitôt à la scène une sombre majesté. Cette impression s'accroît encore quand il s'agit du sort de deux nations, dont la grandeur peut tenir à des origines douteuses, mais est belle par elle-même : « Si bien qu'un jour l'impureté de cette source lointaine est oubliée, grâce à l'éclat et à la beauté de ce qui en découle. »

Plus net encore est Ruskin : « La guerre, dit-il, est le fond de tout grand art. » Il fait cependant une réserve : ce n'est pas de la guerre mercantile et industrialisée des modernes qu'il s'agit; mais de la guerre noble, conçue comme un jeu magnifique, « né d'instincts disciplinés et sanctifiés par la grandeur de leurs buts »[1]. En quoi l'on peut se demander si Ruskin ne pense pas plutôt à la légende qui s'est formée autour de certaines guerres anciennes, plutôt qu'à leur réalité?

Enfin, en enlevant toute restriction, on obtient la généralisation de Sorel : « L'art se montre presque toujours en relation étroite avec les manifestations de la force » : fantaisies des princes, légendes des héros, luttes de toutes sortes en sont les objets ou les ressorts de prédilection [2].

Ces thèses générales sont à peu près indépendantes de toute école d'art. Mais elles se trouvent concrétisées dans les programmes de l'école dite « futuriste ». Marinetti, son prophète, a fait l'apologie esthétique de la violence déchaînée sous toutes ses formes. La meilleure condition d'un avènement radieux et libre de l'avenir, c'est la destruction des œuvres, voire des chefs-d'œuvre du passé ·

1. J. Ruskin, *La Couronne d'Olivier sauvage*, trad. franç. Elwall, Paris, s. d., p. 54.
2. G. Sorel, La Valeur sociale de l'Art, *Rev. de Métaph.*, 1901, p. 253.

plus de ces musées, plus de ces bibliothèques, plus de ces monuments anciens qui enchaînent l'imagination vivante et créatrice à un passé mort, donc stérile. Or, comme la guerre se charge volontiers de cette bienfaisante mission ! A Louvain, à Ypres, à Reims, à Soissons, le futurisme vient d'être comblé ! « Nous rebâtirons à Reims une cathédrale encore plus belle », ont assuré certains démolisseurs intrépides, pour le scandale, assez justifié, de vils « passéistes », qui d'autre part poussent le respect de la basilique jusqu'au point de ne vouloir même pas la réparer !

Mais la guerre apporte par elle-même des bienfaits moins négatifs, selon le futurisme. Car la violence, avec son ivresse, qui est celle de la vie intense, n'est pas loin de s'identifier avec la beauté même, et toutes les œuvres de la guerre, depuis le pillage, l'incendie et le viol jusqu'à l'assaut d'un fort, le torpillage d'un cuirassé ou l' « arrosage » d'une batterie ennemie, voilà sans doute le summum de la beauté humaine, l'œuvre d'art par excellence du surhomme. En quoi l'on peut se demander si ce futurisme si Néronien n'est pas tout simplement la queue du Nietzschéisme d'antan.

Enfin, la guerre mondiale de nos jours n'a pas manqué de susciter encore des affirmations aussi forcenées chez quelques professeurs d'énergie. Nous ne doutons pas qu'elles ne surabondent en Allemagne, afin de mieux démontrer comment toutes les formes de la culture germanique sont solidaires du militarisme. Mais plus d'un littérateur français s'est laissé entraîner par l'actualité à grossir démesurément l'influence des guerres sur les arts.

« Chacune des plus terribles guerres, dit le romancier Paul Adam, a, par le fer et par le feu, tracé des limites qui divisent l'histoire de notre civilisation occidentale en ères très différentes. Au lendemain de ces cataclysmes, les pensées changent, et les coutumes. » Dans ses rapports avec la guerre, la littérature apparaît tantôt comme cause, tantôt comme effet. C'est elle, par exemple, qui produit les Croisades. « Épique et mystique à la fois, la littérature, nécessairement, prépare l'état d'esprit qui va devenir l'élan des Croisades.... Par les contes des navigateurs méditerranéens, les chansons de guerre scandées par les jongleurs, l'éloquence de Pierre l'Ermite..., la littérature encore fait les Croisades. » Le moyen âge épique devient-il naturaliste et frondeur? Cette nouvelle littérature n'est qu'un effet de la même guerre. « L'observa-

tion, le goût du naturel pour hideux qu'il se montre, la recherche de la vérité harangueuse, voilà des facteurs importés, avec l'individualisme, par la suggestion de la défaite en Orient[1]. »

Le procédé est par trop facile : l'auteur rattache, sans plus ample informé, toute œuvre littéraire à la plus prochaine guerre qui l'a précédée ou suivie, qu'il s'agisse de la *Chanson de Roland*, des *Essais* ou de *Salammbô*, d'une guerre civile, coloniale ou étrangère, d'une armée de professionnels ou d'une levée en masse.

Rien n'est si loin des faits : il n'est pas besoin de plus longue réfutation. Mais il est bon de connaître les illusions extraordinaires qu'un littérateur, même lorsqu'il se prétend sociologue, peut se faire sur la portée sociale du phénomène littéraire, et plus généralement sur la valeur exacte de la fonction esthétique dans l'ensemble de l'humanité.

Toutes ces prétentions d'allure mystique sont manifestement excessives. En réalité, la guerre n'agit pas sur l'art par elle-même, mais seulement par les communications qu'elle établit forcément entre plusieurs peuples.

C'est assurément chez les peuples primitifs que le lien est le plus étroit entre l'art et la guerre; tous ceux qui les ont étudiés ont montré la place prépondérante que tiennent dans leurs arts l'ornementation des armures, les récits héroïques et les chants et danses de combat. Après les sentiments religieux et bien avan ceux de l'amour, ce sont les instincts belliqueux qui inspirent le plus spontanément les primitifs, qu'il s'agisse des sauvages actuels ou des « primitifs » déjà fort civilisés qui ont composé l'*Iliade*, le *Nibelung* ou la *Chanson de Roland*. Mais même dans ce domaine beaucoup de voyageurs ou d'ethnographes ont exagéré. Hirn a mis les choses au point. Il remarque d'une part que l'art est un auxiliaire de la guerre chez les tribus sauvages parce qu'il est une des formes du lien social, et tend comme toutes les autres à renforcer la sympathie, la solidarité interne du groupe : le lien politique en reçoit un secours, et par là chaque clan s'oppose plus fortement aux autres. On peut même dire que dans les fêtes où les primitifs aiment à mélanger plusieurs arts, la grâce des mouvements de la danse ou

1. P. Adam, La littérature et la guerre, *Revue de Paris*, 15 février 1915, p. 694, 698.

des attitudes de la mimique, ou même l'intensité du chant et du bruit supposent un déploiement de force physique qui est indirectement un auxiliaire positif de la guerre.

D'autre part, il est évident que la contemplation ou la création artistiques ne peuvent guère qu'énerver par elles-mêmes l'activité militaire. Il est très martial d'avoir un bouclier; mais beaucoup moins de passer un temps considérable à l'orner, ou d'absorber toute son attention à juger en connaisseur la fidélité réaliste de telle ou telle figure d'animal dont on le décore, à la façon des hommes préhistoriques, des Bushmens ou des Esquimaux [1].

Si cette concurrence entre la violence et l'art est déjà réelle chez les primitifs, combien s'affirme-t-elle davantage dans les formes modernes de l'art comme de la guerre, que la différenciation progressive a fait diverger de plus en plus profondément! Quand Bonaparte voyageait avec des amis, il appréciait beaucoup les paysages, mais uniquement comme l'emplacement possible de batteries et de bataillons pour un beau combat : cette attitude est tout un symbole.

Cette concurrence peut aller jusqu'à l'exclusion d'un des deux termes. La brutalité guerrière des Spartiates, des premiers Romains, ou des seigneurs du haut moyen âge, leur interdisait toute activité vraiment esthétique. En sens inverse, combien de fois n'a-t-on pas accusé les excès de l'art, en tant que forme du luxe, d'avoir corrompu la Grèce, et Rome, et l'Italie à la fin de leurs belles périodes! Et c'est avec raison, si l'on entend bien les deux points suivants. D'une part un excès de dilettantisme esthétique n'est que l'un des signes, et nullement la cause principale de la décadence générale; tout au plus exerce-t-il une réaction sur elle pour l'orienter vers un certain sens (et il y en aurait de moins recommandables), mais sans la créer par lui-même. D'autre part ce dilettantisme ne peut produire d'effets intenses sur la vie politique ou militaire que lorsque celles-ci sont elles-mêmes le privilège d'une aristocratie qui coïncide plus ou moins exactement avec l'élite esthétique; dans ce cas seulement, la corruption de la première est aussi celle de l'autre. Mais, quand cette coïncidence, qui n'est en somme qu'un accident, ne se produit pas, la dépendance de l'art et des

1. Y. Hirn, *Origins of Art*, Londres, 1900, p. 261-277.

facultés militaires ou politiques s'atténue singulièrement. Ainsi l'on peut dire que dans les démocraties modernes ces deux fonctions se dissocient de plus en plus, attendu que la vie politique et le service militaire sont passés dans le peuple, formé en grande majorité des travailleurs, et que l'activité esthétique est restée par nature le fait d'une élite. Qu'une aristocratie d'origine féodale, qui n'est que militaire, s'amollisse par le luxe et les arts, elle perd toutes ses vertus; et, si elle gouverne seule, ce gouvernement est perdu. Mais quelle illusion naïve de confondre le gouvernement et la nation! La ruine de celui-là par le luxe n'est nullement la perte de celle-ci : la nécessité d'un travail permanent maintient presque toutes les qualités foncières du peuple, sans que la guerre soit aucunement nécessaire pour cela : elle ne l'est que pour les aristocraties arriérées, qui s'obstinent à rester oisives sous peine de dérogation, dès qu'elles n'ont plus à se battre.

En définitive, ce n'est pas par elle-même que la guerre peut stimuler l'activité esthétique. Mais elle peut aboutir à ce résultat par les communications qu'elle établit forcément entre des groupes qui, sans elle, resteraient politiquement isolés. Aussi lui arrive-t-il d'agir de la même façon, qu'elle soit heureuse ou malheureuse : victoire ou défaite peuvent avoir les mêmes influences sur les arts; c'est-à-dire que les effets esthétiques de la guerre sont absolument disproportionnés à ses caractères spécifiques, au rebours de ce qu'on devrait attendre si elle avait une « vertu esthétique » par elle-même.

La prédominance esthétique d'une nation accompagne assez souvent, il est vrai, sa prépondérance politique et militaire. C'est le cas pour l'Espagne dans la première moitié du XVII[e] siècle, pour la France sous Louis XIV (et, par survivance sans doute, sous Louis XV malgré ses défaites); pour l'Angleterre pendant deux tiers du XVIII[e] siècle et une partie du XIX[e].

Mais l'influence inverse n'est pas moins fréquente. Le cas le plus typique est celui de la Grèce : l'art romain devint une province de l'art grec, au moment où la Grèce devint une province politique de la république romaine. L'autre exemple classique est celui de l'Italie, envahie, pillée, démembrée, conquise tour à tour par tous ses voisins, mais dont la plastique et la littérature subjugua toute l'Europe depuis la fin du XV[e] siècle, et la musique depuis la fin du XVI[e]. On peut se demander si la supériorité militaire n'aurait

pas plutôt paralysé les arts de la Grèce et de l'Italie, au cas où ces nations l'auraient conservée parallèlement, en y dépensant leurs meilleures forces, pour le malheur de la civilisation universelle!

Enfin, la guerre actuelle a permis de juger l'incroyable superstition du militarisme chez les artistes et les intellectuels allemands, depuis que certains des plus qualifiés ont affirmé solennellement au monde que Gœthe et Beethoven sont solidaires du caporalisme prussien, et eussent été impossibles sans lui! Voilà une autre « grande illusion » qu'on ne démasquera jamais assez. Tous les grands écrivains ou musiciens germains appartiennent à une Allemagne divisée, et sans puissance militaire : c'est dans cet état qu'elle a formé Wagner et Nietzsche eux-mêmes. Depuis que tout son génie est devenu militaire et industriel, elle ne produit plus d'artistes qui s'imposent au monde, mais tout au plus des exécutants, des érudits, de bons élèves et de mauvais professeurs.

A côté des guerres étrangères, les guerres civiles montrent la même insignifiance esthétique des résultats militaires proprement dits. La guerre de Cent Ans a produit beaucoup de troubles internes en France, et elle s'est accompagnée d'une misère et d'une dégénérescence profondes dans tous les domaines. La guerre de Trente Ans a certainement retardé pour longtemps le développement artistique de l'Allemagne.

A ces deux époques, un mysticisme inquiet et souvent lugubre se manifeste : dans les danses macabres des charniers, dans des ouvrages ascétiques d'une piété exaltée, ou dans la musique méditative d'un Henri Schütz.

Voilà, semble-t-il, des phénomènes militaires et artistiques de même signification. Mais il est des cas fort opposés. Toutes les grandes luttes de la Grèce, entre les guerres médiques et les expéditions d'Alexandre, ont été des guerres intestines entre Grecs, auxquelles n'a pas manqué l'accompagnement des révolutions sanglantes et des proscriptions de partis dans chaque cité. Or, cette période d'agitation si vaine au point de vue politique, dont la guerre du Péloponnèse est la phase la plus douloureuse, fut aussi la période la plus féconde au point de vue esthétique dans la plastique et les lettres grecques. La Renaissance italienne est aussi l'âge d'or des guerres civiles : luttes permanentes de ville à ville et de famille à famille, insurrections perpétuelles dans chaque cité,

régime des condottières et des spadassins, allié aux invasions des « Barbares » du dehors. Dans le même temps et les mêmes lieux, l'essor de tous les arts fut l'un des plus prodigieux que le monde ait jamais vu.

Les résultats esthétiques des guerres ne sont donc nullement proportionnés à leurs résultats militaires. On ne peut même pas dire qu'ils varient normalement dans le même sens, ni en quantité, ni en qualité. Les guerres peuvent être associées à toutes sortes d'autres éléments : à des facteurs économiques ou religieux, à une évolution proprement esthétique; ils agiraient à peu près de la même façon sans elles. Mais par elles-mêmes, elles n'exercent une influence profonde ni sur la technique, ni sur les objets, ni sur les ressorts de l'activité esthétique.

Le régime de la guerre ne donne naissance à des genres importants que dans des civilisations plus ou moins primitives, parce que la guerre y est le fait d'une aristocratie de chefs, ou de libres citoyens, et plus tard de seigneurs nobles, qui forme en même temps le plus clair de l'élite esthétique. Les épopées grecques, germaines ou françaises sont le plus précieux témoignage de cet art guerrier. Mais dans les époques civilisées, où l'élite considère de moins en moins la guerre comme son privilège indispensable, les genres nés de la vie militaire ne sont plus que très secondaires. Quelques refrains dignes du café-concert, quand ils n'en sortent pas directement, et quelques chansons de Béranger sont sans doute les chefs-d'œuvre des chants de soldats modernes. La renommée des peintres militaires, depuis Lebrun jusqu'à Meissonier et Detaille, n'a jamais pu être qu'une mode passagère. Les exigences de la vie militaire actuelle sont de plus en plus inesthétiques. Le rythme nécessairement grossier des marches, les couleurs ternes et les formes étriquées des uniformes militaires les plus récents, le mécanisme brutal des armes perfectionnées ou les méthodes de la nouvelle tactique, rebelle à toute parade et à tout étalage trop visible des forces : tous ces accessoires ne peuvent plus que difficilement donner naissance à des objets esthétiques librement développés : le seul fait de les interpréter avec liberté, c'est-à-dire de les styliser selon une technique, les ferait tourner vite à la caricature, comme le seraient des formules de chimie ou des démonstrations géométriques à prétentions littéraires. Les tranchées dissimulées de nos

fantassins et le mécanisme invisible de nos canons ou de nos mitrailleuses semblent difficilement appelées au même avenir littéraire ou plastique que les chevauchées décoratives, les armures et les machines de guerre d'antan.

Quant aux œuvres martiales qui sont en même temps des chefs-d'œuvre esthétiques, les *Symphonies héroïques* de nos concerts, les *Victoires* de marbre de nos places publiques, elles sont destinées à des bourgeois paisibles, à qui elles dosent la part nécessaire et suffisante d'héroïsme imaginatif, dont ils sentent le besoin dans leur vie normale. Aussi sont-elles composées en général dans les périodes de paix, et par des artistes à l'esprit fort peu militaire. Les genres à la mode depuis Valmy jusqu'à Waterloo, c'est-à-dire pendant une période de guerres civiles et nationales ininterrompues, ce furent la pastorale et le roman moral. Le chantre officiel, et indigne, des exploits du *Vengeur* ou des grognards de Napoléon, c'est Ecouchard-Lebrun. Ces héros trouvèrent plus tard des interprètes dignes d'eux ; mais ce fut dans la paix de la Restauration, et surtout dans le calme plat du règne éminemment bourgeois de Louis-Philippe : chez les romantiques. C'est pendant la guerre sérieuse que l'art a le moins sujet d'être belliqueux, et pendant la paix qu'il évoque le plus justement la guerre, s'il veut remplir la principale de ses fonctions normales, qui est de nous donner *autre chose* que la vie sérieuse. C'est au cœur des citadins, comme dit Baudelaire, que les cuivres martiaux de la musique militaire jettent leurs bouffées d'héroïsme gratuit, durant la sieste paisible des chaudes après-midi où l'on aime se promener en famille dans les calmes jardins publics. Dès que la guerre s'ouvre, l'art musical aux armées se fait infirmier : encore un symbole!

Ce n'est point un paradoxe, mais un fait normal : le sentiment belliqueux peut être une excitation, un ressort de l'activité esthétique, presque autant que l'amour, la piété, et tous les autres sentiments « anesthétiques » ; mais il joue ce rôle surtout quand il n'est pas suffisamment satisfait par la vie sérieuse, c'est-à-dire par la guerre elle-même. Ce n'est pas aux Romains ou aux Spartiates, ni même aux Français de Napoléon, aux Prussiens de Frédéric II ou de Guillaume II qu'il faut demander un grand déploiement d'art, serait-ce d'art belliqueux : ils ont la guerre elle-même, qui les en dispense.

Aussi voit-on souvent les arts suivre dans l'histoire leur évolution propre, sans que les plus grandes guerres aient une action vraiment profonde sur elle. Encore cette action, quand elle se produit, est-elle indéterminée, c'est-à-dire aussi souvent négative que positive : une nation en guerre adopte tantôt des formes d'art sérieuses et martiales, tantôt au contraire, par réaction, par besoin de jeu, des formes frivoles, aussi peu guerrières que possible.

Les arts de la Rome antique, ceux du règne de Louis XIV, ou même de l'Allemagne moderne, paraissent facilement être ceux de nations belliqueuses : il semble qu'une discipline intérieure, un sentiment de l'autorité et de l'énergie organisée les anime.

Par contre, la grande peinture hollandaise au XVIIe siècle ne rechercha que les images de la paix : paysages, scènes d'intérieurs ou portraits; et les modes ou les arts décoratifs et littéraires furent remarquablement frivoles en France dans la période belliqueuse dont le Directoire est le centre. Voilà les produits de générations qui, selon l'expression de Fromentin, n'ont pour ainsi dire pas cessé un jour d'entendre le canon.

On dira que cette différence profonde dans les influences de la guerre nous révèle précisément l'état le plus profond des esprits : les premiers acceptent ou veulent la guerre, les seconds la subissent malgré eux tout en la détestant. Mais peut-être est-il encore plus vrai que cette organisation disciplinée ou cette frivolité déréglée ont des causes spécifiquement esthétiques, où l'influence des guerres, même négative, entre pour fort peu. Tout au moins devra-t-on reconnaître qu'elle est fort indéterminée, et pratiquement imprévisible.

M. Lanson a formulé six lois ou « faits généraux » qui régissent les rapports de l'histoire littéraire avec la sociologie. Parmi eux se trouve la « loi des influences étrangères ». Elle comporte deux cas, souvent mélangés d'ailleurs : ou bien le prestige de la grandeur politique et militaire impose aux peuples dominés la littérature du peuple vainqueur : elle fait partie de sa supériorité ; ou bien, si sa littérature autochtone se trouve trop vide et trop appauvrie au moment d'une guerre victorieuse, le vainqueur emprunte au contraire les œuvres étrangères des peuples vaincus, pour satisfaire des sentiments nouveaux [1].

1. G. Lanson, L'histoire littéraire et la sociologie, *Revue de Métaphysique*, 1904, p. 637.

On ne saurait mieux caractériser l'indétermination de cette influence des guerres sur les arts : quel que soit leur résultat militaire, victoire ou défaite, la prépondérance esthétique peut appartenir indifféremment au vainqueur ou au vaincu, non suivant l'état de ses forces guerrières ou politiques, mais suivant celui de ses forces esthétiques : c'est-à-dire suivant les besoins et les capacités d'absorption ou d'expansion que l'état actuel de ses arts lui impose.

Même dans les guerres qui ont réveillé le sentiment national le plus intense, l'effet est toujours ambigu : en France après 1815 et 1870, en Allemagne après Louis XIV et après Napoléon I[er], une fois le premier abattement passé, la réaction spontanée de la vie nationale se marque par un curieux mélange d'opposition et d'imitation vis-à-vis de l'étranger, malgré le retour au passé du pays, dont l'exaltation un peu factice est en pareil cas la règle.

Reste le troisième cas : cette influence ambiguë peut même être faible ou nulle. L'exemple le plus frappant peut-être est celui de la guerre de 1870 en France. Rarement crise fut plus nationale, et laissa des souvenirs plus profonds et plus durables; la guerre étrangère se prolongea même en guerre civile. Aussi maints critiques ont-ils répété de confiance la distinction et même l'opposition des « générations d'avant la guerre » et des « générations d'après la guerre ».

Mais, si l'on examine les faits de plus près, quatre ou cinq nouvelles de Daudet et de Maupassant, de médiocres compositions pour orchestres à cuivres ou pour orphéons, des tableaux militaires ou des statues symboliques qui ont emprunté à la guerre franco-allemande des sujets faciles et populaires, ne compent guère dans l'histoire des arts : c'est ailleurs qu'il faut chercher presque toutes les raisons de l'évolution de leurs techniques, qu'il s'agisse du wagnérisme en musique, du pointillisme ou du symbolisme en peinture, des mouvements réaliste, parnassien et mystique en littérature.

Sur ce point, Paul Bourget ne sera pas suspect; car il est nationaliste dans l'art comme ailleurs. « Si étrange que la chose puisse paraître au premier abord, dit-il, la littérature d'après 1870 commença par continuer celle d'avant le désastre, exactement comme

si la funeste année n'avait pas marqué, pour notre race, la plus redoutable des étapes. Pour la majorité des écrivains, ou bien la défaite sembla, une fois la première surprise passée, ne pas compter, ou bien elle devint une matière d'observation comme une autre. Les *Soirées de Médan* révèlent cet état d'esprit.... Entre le Parnasse de 1876 et celui de 1866, aucune différence d'inspiration. J'oserai dire qu'aujourd'hui, après quarante ans, la vérité nationale est plus évidente aux nouveaux venus qu'à ceux qui vécurent ces cruelles heures [1]. »

La guerre actuelle, en posant les mêmes problèmes, a provoqué les mêmes affirmations *a priori*. Nul n'a pensé que le plus terrible cataclysme des temps modernes pourrait passer sur le monde sans en altérer sensiblement les conceptions esthétiques. Nul n'a même supposé que le résultat artistique de la guerre pourrait être aussi bien un besoin de réaction et de délassement, qu'une persistance de l'activité sérieuse, du goût de l'effort et de la discipline.

Empruntons encore à Paul Adam l'expression de cette conviction générale. « L'héroïsme inouï de notre jeunesse en armes, le dévouement des mères et des femmes..., contredisent le scepticisme des écrivains qui faussement dépeignirent une société généralement vicieuse, égoïste, lâche, éprise uniquement de ses appétits individuels, curieuse de ses filouteries, de ses adultères et de son ignominie politique. La manière va certainement changer. Finie la « comédie rosse ». Finie, peut-être, cette centralisation littéraire de la vie française autour de l'épouse infidèle, de sa banale aventure répétée cent mille et une fois.... A cet attrait trop humble, la vision de la grande guerre substituera d'autres attraits. » Les diverses formes de l'énergie moderne, les conquêtes de la civilisation sur la barbarie, les contacts des cultures récentes et anciennes, voilà ces nouveaux attraits [2].

Toutes prophéties que l'on peut traduire en ces termes plus concrets : après cette guerre, on n'écrira plus du Becque ou du Bourget : on n'écrira plus que du Paul Adam. Car Paul Adam est l'auteur de maints romans d'énergie, comme M. Josse était orfèvre. Et de même les chefs de nos trois grandes écoles musicales se sont

1. P. Bourget, *Pages de Critique et de Doctrine*, p. 305-6.
2. P. Adam, La littérature et la guerre, *loc. cit.*, p. 726.

empressés de nous faire ces trois proclamations, d'ailleurs inconciliables : on ne jouera plus en France que des poèmes symphoniques à la Saint-Saëns, — que des tableaux de genre minuscules, sur un fond d'impressionnisme ou de pointillisme orchestral à la Debussy, — que d'imposantes sonates cycliques selon les formules de la *Schola*. On ne saurait, apparemment, attendre de moindres résultats d'une aussi formidable guerre.

Mais ne restons pas plus longtemps à Byzance. Les bons observateurs de nos soldats sur le front de bataille assurent que ce qui les intéresse le moins dans les journaux, ce sont les récits de la guerre, et les déclamations enflammées qu'on écrit au bureau de rédaction. « Tout cela, disent-ils, est bon pour l'*arrière*, qui n'a pas d'autre source d'excitation en ce moment. » En revanche, les feuilletons, les histoires d'amour, les récits comiques, les lectures pieuses, voire le théâtre classique, passionnent tour à tour nos héros. Quand ces millions d'hommes rentreront dans la vie civile, que demanderont-ils à nos arts? La continuation de leur émotion et de leur tension actuelle, ou bien une réaction salutaire par le jeu et la distraction facile ou la rêverie?

Ne répondons pas : « l'un ou l'autre », mais plutôt : « l'un et l'autre ». Ces deux courants se feront jour simultanément, pour satisfaire deux besoins fort différents, mais également impérieux. Toute la question est de savoir lequel des deux l'emportera par la qualité, sinon par la quantité, et méritera de grouper les talents les plus originaux : celui-là seul restera, dans l'histoire, représentatif de « la génération de la guerre ». Or la littérature, la plastique et la musique qui s'inspirent directement de la guerre en ce moment ont sans doute d'excellentes intentions; mais elles nous semblent démontrer assez clairement que la poésie, le pittoresque et le sublime de la guerre sont dans la guerre même, beaucoup plus que dans les œuvres, dites d'art, qu'on brode sur elle. Ceux qui ont goûté plus ou moins directement à celle-là, sont dégoutés de celles-ci. Prenez le plus célèbre coucher de soleil peint par le Poussin, conseillait Tœpffer, et allez donc le comparer, sur le bord de la mer, au coucher du soleil lui-même! On ne répétera jamais assez que la beauté naturelle d'un objet est indifférente à sa beauté artistique, et que l'intensité des sentiments réels et « anesthétiques » fait une concurrence désastreuse aux sentiments « es-

thétiques » proprement dits, qui sont avant tout des sentiments « techniques » d'un tout autre ordre [1].

Il ne serait donc nullement surprenant que les arts de demain s'orientent vers le jeu plus que vers l'effort, et cela d'autant plus que l'effort aura été plus gigantesque. Il se pourrait qu'ils cherchent à se détacher de la réalité par la rêverie d'autant que cette réalité aura été plus oppressive et plus absorbante. Enfin, les chantres dignes de la grande guerre et qui sauront en prendre pour ainsi dire le ton, ne se trouveront peut-être, comme il advint pour l'épopée impériale, que dans quelque génération éloignée et profondément pacifique; c'est-à-dire lorsque la guerre ne sera plus qu'une reconstitution imaginative, et non une réalité vécue; une œuvre de l'art, et non sa cause efficiente.

En définitive, le régime de la guerre ne crée ni techniques ou genres supérieurs, ni ressorts caractéristiques de l'art. Les théoriciens plus ou moins mystiques qui croient devoir faire son éloge lui attribuent gratuitement toutes sortes d'effets produits en réalité par d'autres facteurs plus positifs, qui ne lui sont même pas nécessairement associés, et qui agissent aussi bien, sinon mieux sans elle. L'apparition de deux ou trois œuvres de génie ou de talent fait beaucoup plus pour l'orientation d'un art que la plus grande guerre du monde.

La seule fécondité incontestable de la guerre consiste, répétons-le, dans la communication qu'elle établit entre des peuples qui s'ignoreraient peut-être sans elle. Encore les voyages paisibles des artistes et des amateurs et le commerce des œuvres d'art ont-ils toujours rempli la même fonction, et avec bien plus d'intensité et de fruit, dans les périodes de paix, et grâce à la paix, à la richesse et au loisir qu'elle permet à une élite.

Si la guerre est peu productive en ce domaine comme en tant d'autres, en revanche on voit fort bien ce qu'elle détruit. La guerre, c'est presque forcément le vandalisme. Un jour de pillage, d'incendie ou de bombardement anéantit aisément les chefs-d'œuvre de dix générations, et par surcroît apporte une misère qui interdit pour longtemps la réparation de ces pertes. Voilà en quel sens tant

1. Voir : Ch. Lalo, *Les Sentiments esthétiques*, Alcan, 1910, 2e partie. — *Introduction à l'esthétique*, 1912, 1re partie.

de guerres anciennes, qui ont raréfié ou détruit peu à peu les modèles classiques, ont orienté le mouvement de l'art : car c'est d'une certaine façon faire œuvre positive que de faire le vide ; la table rase est une des conditions qui peuvent favoriser un renouveau. Mais il en est d'autres, qui sont plus souhaitables ! Dans la vie sociale comme ailleurs, les générations spontanées sont inconnues, ou sont l'exception : les créations ne naissent pas de la destruction, c'est-à-dire de rien : seules les synthèses sont fécondes. « L'art est lié aux manifestations de la force », soit ; mais de quel lien ? La réponse n'est pas douteuse. La santé aussi est « liée » à la maladie, ou la vie à la mort : l'opposition ou la négation est le seul rapport naturel de la guerre à l'art, qui est, de toutes les œuvres de la paix, la plus fragile et la plus périssable devant les œuvres de la violence.

C'est dans l'art plus qu'ailleurs qu' « on ne détruit que ce qu'on remplace ». Normalement, une école n'en supprime une autre qu'à la condition de substituer de nouveaux chefs-d'œuvre aux anciens. Seule, en art comme ailleurs, la guerre détruit fort bien, et ne remplace jamais.

Nos principaux philosophes ont construit toute une philosophie de la guerre en exprimant chacun les événements actuels dans le langage propre à sa conception personnelle de la vie normale. En Allemagne, Hegel et Nietzsche ont subitement retrouvé une quantité de disciples qu'on ne leur soupçonnait plus. En France, M. Boutroux a esquissé une psychologie des belligérants, où l'on reconnaît une sorte de contingence des lois de la nature individuelle et sociale. M. Bergson découvre en eux un conflit entre l'élan vital libre, souple et spontané de certaines nations, et le mécanisme figé, artificiel et brutal d'une certaine autre.

A côté de ces aperçus suggestifs et profonds, ne peut-on faire une place à la méthode comparée des pathologistes ? Cette acquisition récente de la philosophie apporte à l'étude psychologique et sociologique de la guerre une contribution indispensable.

Car il y a une pathologie sociale comme il existe une psychologie morbide.

On n'a pas entièrement compris le phénomène de la guerre tant qu'on ne l'a pas envisagé comme un phénomène pathologique de la vie collective. Les guerres, comme les révolutions politiques,

sont des crises passagères et intenses, précédées et expliquées par une longue intoxication, qui, originaire souvent d'une classe ou d'une institution déterminées, envahit plus ou moins rapidement toutes les autres.

Qu'on nous permette ici une longue métaphore, qui est d'ailleurs quelque chose de plus qu'une métaphore. Comme il arrive pour le caractère et les actes d'un individu atteint d'un délire violent, la mentalité du peuple qui entre en guerre devient aussitôt méconnaissable. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il devient crédule, superstitieux, soupçonneux mais incapable d'esprit critique, et qu'il donne tous les signes collectifs de ce qui serait chez un individu une idée fixe: délire des grandeurs et délire de la persécution réunis, folie complexe et classique du « persécuté-persécuteur ». Les pays neutres savent aujourd'hui qu'il est aussi inutile de raisonner avec un belligérant qu'avec un délirant, à moins qu'on n'adopte d'abord son délire, après quoi tout le reste de ses idées est assez logique.

Ces altérations symptomatiques de l'intelligence collective s'accompagnent d'autre part de modifications de la sensibilité et de l'activité dont le sociologue doit constater froidement le caractère anormal, et que le moraliste a souvent l'occasion de juger admirables et presque surhumaines. — Il est inutile d'ajouter que ce jugement trouvera à s'exercer fort différemment suivant les guerres ou les nations que l'on voudra considérer.

Tel est le tableau fort abrégé dont la « folie obsidionale » est l'esquisse classique, qui ne trouve pas à s'appliquer seulement chez les assiégés.

Or, une fois la guerre passée, c'est-à-dire quand les produits de cette intoxication collective ont été éliminés par l'organisme social, la conscience collective redevient ce qu'elle était; elle s'étonne elle-même de son délire passé et, devenue incapable de comprendre ses états antérieurs, elle les explique volontiers comme une inspiration surhumaine : — la guerre n'est-elle pas d'essence mystique et « divine », comme l'épilepsie était autrefois un « mal divin », ou certains délires une « possession »? En même temps, elle retrouve une sensibilité, une intelligence, une activité normale; elle reprend goût à la moralité, à la beauté, à la vérité : trois valeurs qui s'étaient singulièrement altérées dans son esprit;

car le meurtre et la ruse étaient devenus des devoirs, et la vérité une faute quand elle contrariait l'idée fixe; et les chefs-d'œuvre de l'art passaient au rang de monnaie d'échange, ou bien de cibles : transvaluation de toutes les valeurs, qu'on retrouve dans presque toutes les guerres, bien qu'à des degrés forts différents; péché contre l'Esprit, que l'humanité n'aurait pu jamais pardonner à aucun peuple, s'il n'était l'expression d'une crise anormale dont on peut seulement s'efforcer de prévenir les retours.

Or il serait aussi injuste, ou tout au moins aussi inexact, de juger la civilisation normale de ce peuple par son état de crise anormale, que de juger du caractère réel d'un de nos amis d'après une crise de neurasthénie par intoxication intestinale, qui l'a fait déraisonner pendant quelques mois. Quand un régime approprié l'aura rétabli, il redeviendra à peu de chose près ce qu'il était auparavant : très souvent il ne gardera que peu de traces de son mal.

Et de même une guerre est une crise qui atteint rapidement toutes les institutions sociales, mais qui les laisse ensuite à leur évolution normale, antérieurement déterminée dans ses grandes lignes, si du moins l'ensemble de l'organisme social demeure sain et viable. Ainsi l'art passe au-dessous du seuil de la conscience sociale dans une grande guerre, pour reparaître après elle tel qu'il devait être et aurait été sans elle, tel que le supposaient son évolution spécifique et son rôle normal dans la société.

L'autonomie relative de l'art parmi toutes les autres fonctions individuelles ou sociales : telle est la conclusion commune où nous amènerait l'étude de toutes ses conditions sociales « anesthétiques » : vie domestique, vie économique, vie religieuse, vie politique nationale ou internationale. Quand il s'agit de la guerre, le caractère pathologique de cette crise sociale accentue encore l'indépendance relative de l'art, dont le propre est d'exercer au contraire une fonction très normale dans l'humanité.

Ainsi se concilient ces affirmations antinomiques : « Tout art vivant est aussi éminemment national dans la collectivité, qu'il est éminemment personnel dans l'individu »; — « L'art n'a pas de patrie; le grand art atteint l'universel ». — « Énergie et lutte, voilà l'âme de tout art véritable. » — « L'art est contemplation; sa nature même exige les loisirs et les luxes de la paix. »

Charles Lalo.

La Dialectique du Silence et de l'Amitié
La Présence mystique[1]

I

Aux retraites mystérieuses de l'âme se déroule, vivante et mélodique, l'oraison secrète. Et la clarté de la conscience n'est pas nécessaire au charme de cette effusion et à la douceur de ce dialogue. Que nous importerait ici la précision des concepts et la netteté coupante des formules magistrales? En créations multiples et onduleuses, en poèmes de la joie naïve et subtile, en psalmodies suaves et rythmées de l'âme qui s'expose et se recueille, en rêves précieux d'alanguissements divins et de défaillances enivrées, s'épanche et nous fertilise le riche sommeil de notre vie profonde et de notre évanouissement spirituel. Et n'allons point enclore en notre jalouse solitude l'enchantement gracieux et musical et la bénédiction infuse et vibrante qui s'emparent de nous au vague flottement de cette vie intérieure. Dociles ou rebelles aux croyances positives et aux dogmes religieux, de quelle impression troublante s'émeut et se blesse notre cœur attendri, si, à l'heure sinueuse de la nuit tombante, nous franchissons, attirés et muets, le seuil ombreux d'une vieille cathédrale, pour blottir notre silence et notre indécision aux ténèbres transparentes qui tombent des voûtes obscures, et qui emplissent la nef silencieuse et le rayonnement indistinct des chapelles! Seuls, et ne pensant à nulle chose définie, abîmés sans doute en l'inconscience de notre émotion, perdus au flou rêveur de cette lumière évanescente, laissant aller nos yeux vers les taches d'ombre colorée et le mystère des apparences fantomales, laissant dériver notre cœur au hasard des évocations et des senti-

1. Voir, dans le numéro du 7 juin, notre étude sur *la Joie intérieure*, extraite, comme celle-ci, d'un ouvrage actuellement sous presse à la Librairie Alcan : *Intuition et Amitié*.

ments, n'est-ce pas que nous ne sommes point seuls en cette retraite, et que notre âme s'est répandue à travers la riche multitude des voix qui se taisent, les voix sans nombre de la maison de prière? Sans nulle image expresse, sans nulle représentation corporelle, sans nulle présence, même souhaitée, de ceux qui ne sont point là et qu'y amenèrent d'autres heures et d'autres désirs, une présence collective peuple et féconde ce lieu de notre silence; et l'oraison confuse, qui anime et transporte, de sa tristesse ou de sa joie, notre cœur religieux ou athée, prolonge ou devance, bien au delà de nos propres limites, l'enchantement anonyme de l'oraison humaine. Saisis et captivés, en ce demi-sommeil de nos puissances, par la tendresse infigurable de cette foule prisonnière, pétrifiée et comme fuyante, si des larmes très douces libèrent alors notre ferveur, nous sentons couler en elles des suavités qui ne sont point nôtres, et l'émotion qui nous possède dépasse la mesure de notre faiblesse en l'infini de notre recueillement. Combien nous amplifie et nous achève l'expansion de notre cœur au silence enchanté des vieilles cathédrales! D'un cœur immense, qui ferait vivre les dalles et palpiter les ombres de la nef, le nôtre est un fragment, au rythme d'abandon et de confiance amoureuse; et la solitude étrange, qui nous enfermait au colloque mystique, est toute pénétrée et vraiment abolie par la Présence intime et diffuse des âmes fraternelles.

Si, nous éveillant soudain de ce demi-sommeil, aux lueurs inespérées des lampes et des cierges, précisaient leurs formes et leur réalité, en une présence corporelle et saisissable, tous ceux-là qui vécurent les mêmes émotions, combien plus vive encore sourdrait en notre âme l'effusion inconsciente et la douceur mystique! Au silence ténébreux, et que nul parfum ne grise, éclate tout d'un coup la joie lumineuse et sonore que répandent les orgues; et la griserie de l'encens qui fume enveloppe, de ses effluves vaporeux et de sa caresse très subtile, l'émoi collectif de cette prière infuse et la vibration religieuse des cœurs à l'unisson. Pourquoi d'un silence matériel et brutal suivre obstinément la règle sévère? En chants concertés, en clameurs ardentes et harmonieuses, en paroles sacrées et rythmiques, s'échappe et s'exprime l'élan indivis de la joie intérieure et de l'adoration subconsciente; et cette psalmodie frissonnante et fiévreuse des âmes

indiscernables traduit, au langage transfiguré des hommes, l'enthousiasme secret et la communauté mystique du silence spirituel. Parfois en effusion spontanée et vivante, et que nulle phrase liturgique n'est à même de formuler, se projette, avec ses désirs et ses troubles, une âme plus inquiète et plus sincère; et le bouleversement caché que reflètent ces cris d'inspiration est éprouvé par tous avec la même violence, au même degré de profondeur. « Réveils » de l'âme aux assemblées pieuses que recrute un vent de folie divine; processions étranges qui gravissent par la nuit, en quelque Lourdes mystérieuse, les pentes du Rosaire; quelle expérience plus immédiate, et quelle intuition plus riche, de cette fusion des élans et de cette identité obscure et féconde des cœurs?

Certes, au grand jour de la vie sociale, alors que les intérêts et les préjugés distinguent nettement les individus indifférents ou hostiles, et banalisent leurs sentiments superficiels ou mécanisent leurs paroles et leurs actes, d'une intuition sociale réelle, et d'une présence intime et réciproque de chacun à tous, il ne peut s'agir. Mais que, fuyant d'une ardeur avide et désireuse la vulgarité des mots et des impressions, croyant se réfugier en soi par cette fuite singulière, pensant échapper aux limitations de la vie sociale par l'enfoncement indéfini aux richesses de la vie intérieure, une âme généreuse et libre rentre ainsi au profond d'elle-même, — ce qu'elle trouvera en cette retraite vivante, aux ténèbres transparentes de cette cathédrale mystique, c'est la réalité sociale obscure et efficace, l'évanouissement des distinctions matérielles et des indifférences hostiles, la vie intérieure et collective de laquelle chacun de nous procède, la communion secrète des sensibilités dans l'unité silencieuse de l'élan créateur [1]. En cette région profonde de la spiritualité subconsciente, nulle pression et nulle contrainte, nulle mécanisation des spontanéités, nul asservissement aux institutions, aux choses, à la clarté des concepts. Un lyrisme intérieur, aux mille thèmes harmoniques, nous appelle au *sens caché* de la vie sociale; une inspiration incessante et involontaire réalise, dans le silence des sentiments, la fusion parfaite et mystique et le déversement salu-

1. Sur les limitations de la vie sociale et l'intuition sociale, cf. Bergson, *Essai sur les données immédiates*, chap. I, *Le Rire*, et l'*Évolution créatrice*, chap. III.

taire d'une âme dans une autre[1]; une adoration commune, dans le recueillement des amitiés supérieures, dépassant les pauvres limites individuelles, détermine, véritable paradoxe de l'amour, l'union accomplie des personnes dans cela que nulle personne ne peut comprendre et saisir, et assure la réalité fluide des Présences réciproques et fraternelles par la Présence fugitive d'une Réalité insaisissable, Principe inconnu de la Vie et cœur des choses.

N'est-ce point ici même, en cette intuition confuse mais indéniable de l'unité et de l'indivision, en cette expérience intérieure et transcendante d'une socialité spirituelle, en cette pénétration ténébreuse au cœur de la vie, que jaillissent, ainsi que d'un foyer sentimental, les enthousiasmes du cœur, et que surgit du mystère, afin de l'illuminer et de nous y introduire, la dialectique illusoire et féconde qui nous guida, à travers la figuration universelle, toujours évanescente et toujours renaissante, jusqu'aux abîmes du silence et du renoncement? Ainsi l'effort inlassable et vain de notre inquiète recherche, l'élan qui nous emporte au milieu et au delà des formes et des limites, tout ce rythme de notre désir, n'est que la transposition, en mille tons différents, de la subconscience musicale, par où se fonde, dans l'intuition du principe mystique, l'unité absolue des âmes fondues et abîmées dans la Présence mystérieuse et supra-individuelle. Et l'ironie, qui détruisait à mesure nos créations ruineuses et nos sentiments instables, n'est que l'affirmation négative de l'unité originelle du thème mélodique et créateur.

Sur la muraille de droite de la grand'salle, au Cambio de Pérouse, dans l'immobilité fervente de l'oraison annonciatrice, Prophètes et Sibylles, enveloppés avec détachement et superbe dans les parchemins de promesse, bandelettes serpentines d'un avenir fatal, debout et pieds nus en la fermeté ou la grâce de leurs attitudes, esquissent diversement, aux inflexions agiles de leurs doigts, le geste intuitif de la Présence ignorée. La candeur virginale de l'adolescent Daniel, ovale si pur encadré de longs cheveux d'or, apparaît suavement derrière les amples robes et les barbes fleuries et majestueuses de l'initiateur Moïse et du Roi des

1. Cf. Mme Guyon, *Fragment inédit d'autobiographie*, in M. Masson, *Fénelon et Mme Guyon*, p. 7.

douleurs, à la couronne bardée de pointes pareilles à des épines cruelles, David. En un mouvement figé à l'envol magnifique, sa chevelure frisée et brune tombant sur ses épaules et soulignant l'ombre naissante de sa barbe très courte, la bouche impérieuse aux lèvres secrètes, les yeux éclatants de fixité dans le clair obscur du visage, les pieds nerveux soulevant les plis de la robe princière pour s'élancer vers l'objet inconnu de la contemplation extasiée, ainsi nous apparaît la sagesse immédiate et l'enthousiasme mélancolique du Roi Salomon. Onduleuses et comme rythmées au bercement charmeur des divinations présentes, chacune d'elles gardant, sur son visage de sérénité, de surprise, d'ardeur passionnée, de tendresse infléchie, ou de mystère indéchiffrable, la marque originale de son âme et de sa prière, les Sibylles voient au loin, devant elles ou dans l'infini de leur attente, cette joie lumineuse et cette clarté spirituelle qui, doucement, s'épanouissent derrière les deux groupes, contrastant avec l'obscurité des collines opaques et baignant d'une même splendeur et d'une même Présence informulable ces douze témoins de l'âme intérieure, emportés dans la vie commune d'un même sentiment.

II

Mais cette lumière est vivante; cette Présence, qui nous imprègne de sa puissance liturgique et de sa vertu sociale, est une action cachée au rythme de notre cœur. Comment goûter et savourer dans l'ineffable union qui nous compénètre et nous intériorise, l'unité enchanteresse de notre élan et de notre abandon, si le principe même de cette communion mystique, lumineux et splendide, se dérobe à notre expérience, si la Présence souveraine et intime, qui nous possède et nous inspire, s'évapore tristement en quelque fluide et inaccessible poussière? Non, les Prophètes et les Sibylles, sur la muraille de Pérouse, s'ils n'ont point connu par les clartés de l'intelligence la qualité spirituelle de la Réalité profonde, qu'ils annoncent parce qu'ils la perçoivent, touchent et réalisent, aux certitudes immédiates et irréfragables du sentiment et de la subconscience, cette luminosité impalpable et cette irradiation de rêve, qui les assurent dans la joie d'eux-mêmes et la possession de leur Principe. Et, sorte de figuration symbolique, invisible à eux-mêmes

sans doute mais destinée à traduire en forme et en choses, pour les yeux profanes, la réalité immatérielle immanente à leur intuition, se détache au-dessus de la pure région lumineuse, la figure visible du Père Éternel.

Essayons donc nous-même, en l'épreuve vivante de cette oraison collective et de cette humanité intérieure, de saisir, au delà des symboles, au cœur des choses, au Centre de la lumière, cette insaisissable consistance, cette Présence lointaine, cette puissance qui ne peut se révéler, cette possession qui nous dépossède par sa fuite désespérante, ce nom que disent nos lèvres et que nos lèvres ignorent, cette Joie inspiratrice qui abîme dans la tristesse renouvelée des inévitables départs la vanité de nos espérances, cette Réalité, la seule réelle, et qui s'engloutit à jamais dans l'irréalité des évanouissements de l'être. De quelle musicalité ravissante, de quelles douceurs naïves, de quels chants enthousiastes lancés à pleine gorge aux maîtrises de la vie, s'enveloppe et se pénètre l'ardeur voluptueuse de notre espérance invincible et de notre inlassable et joyeuse sentimentalité! Mais de quelle harmonie différente, plus douce encore et moins naïve peut-être, de quel sanglot musical, de quel mélopée intérieure murmurée et gémie aux affres délicieuses de notre poitrine souffrante et de notre gorge blessée, de quelle suave et magique résonance de violes languides et plaintives, se meurtrit lentement et s'exalte, aux ivresses du soir, la tendresse douloureuse et chère de notre désespérance inaliénable et de notre riche mélancolie! Aux multiples aspects de la salle immense où vibre et rit et pleure le concert de notre destinée, voyez surgir de toutes parts chanteurs et musiciens; que votre âme s'épande et se résolve dans l'esprit sonore et dans l'immensité anonyme qui voguent et se dilatent aux ondes mélodieuses et aux discordances tragiques de la Vie inquiète. Aux longs frémissements, aux tristes gémissements, aux clairs déchirements, qu'exhalent, en leur chant prophétique, les voix féminines, succèdent et se mêlent et s'accordent les sombres évocations, les graves incantations, les mornes invocations, que hachent et projettent, en un hoquet de cadavre halluciné, les voix saisissantes et terrifiantes des hommes du dernier jour. Et que, de toutes parts, des profondeurs terrestres, et des régions du ciel, à droite, à gauche, prévue mais surprenante, sublime et horrifiante, bouleversement

des sons accoutumés et des consonances familières, éclate soudain la fanfare gigantesque des cuivres libérés, en quel lieu, en quel repos, en quel mouvement, en quel accord, se réfugiera et se reposera notre lassitude malade et notre désir de joie? C'est qu'au trouble universel de cet orchestre infini, aux clameurs instrumentales de cet hymne de désolation et de terreur suprême, identifiées sans réserve à la Vie mystérieuse que les instruments et les voix traduisent et lancent dans l'impalpable des sons, notre vie et notre âme, perdues et englouties, sauvées par l'inconscience de l'appétit de leur salut, fondent enfin les élans contraires qui les déchirent, insèrent leur désespoir informulable aux caresses justifiantes de leurs espérances infigurées, aiguisent et enveniment la pointe mortelle de leur inquiétude sans repos au sommeil guérisseur et apaisant de leur quiétude parfaite, renoncent au calme voluptueux de leur joie introublée et sûre pour surpasser leur Joie singulière et tranquille aux aspirations désolantes et soulevantes de la Tristesse innommée.

En cette oraison sonore et orchestrale des mille bruits de notre cœur, en ce lyrisme déchaîné que nul mètre et nul rythme ne rendent et ne contentent, en ces ondulations confuses du sentiment très pur bien au delà des rythmes passionnels, la Joie est souveraine désormais et débordante et envahissante, la Joie douloureuse et profonde de creuser toujours plus avant la source de l'amour et le secret de la Vie. Et qu'une assurance nous soit donnée, puissante et irrévocable, divine et sincère, que nous allons toucher enfin au noyau solide et résistant de l'être, que nos doutes vont s'évanouir, nos pudeurs sentimentales se dérober, nos chères tristesses et nos prières quêteuses et besogneuses s'abolir à jamais dans l'oubli sacré de la béatitude, — accepterons-nous lâchement le don inespéré de cette retraite d'invalides, renoncerons-nous ainsi, par désir de ne plus désirer, à la douceur infuse et fertile de notre désir? N'allons point, en notre goût pour la joie, placer hors de l'atmosphère vivifiante des tristesses spirituelles la Réalité de notre apaisement et de notre possession. La Joie que nous ne faisons point de l'étoffe barbare et cruelle de nos inquiétudes, est-ce bien la réalité vivante de la Joie? Parvenus, à force de renoncement et de douleur, à jeter un regard sur le foyer créateur des enthousiasmes, allons-nous, pour changer en un contact indolore

et banal cette vision trop lointaine, laisser éteindre le foyer qui brûle et saisir en nos mains craintives les charbons noirs et froids et l'inefficace et laide poussière des cendres répandues? Si nous grelottons de fièvre, si des frissons nous parcourent, si galopent des évanouissements et des morts partielles au long de nos vertèbres surexcitées et souffrantes, approchons-nous du brasier central, courons vers les brûlures de la flamme, étreignons de nos mains héroïques la joie vibrante et quasi fluide du feu qui les blesse et les zèbre, enfonçons notre amour et notre détresse aux voluptés croissantes de la douleur qui les creuse et les avive. Voici donc peut-être que s'éclaircit négativement, en cette joyeuse tristesse au cœur mystérieux de la Vie, la qualité énigmatique de la Présence salutaire. C'est bien *notre* élan qui nous plonge et nous darde, flèches palpitantes que leur mouvement échauffe et meurtrit, au domaine sans fin des luttes généreuses et des poursuites démesurées dans l'inaccessible. Mais cette attirance qui nous entraîne et nous domine, mais cette puissance que nous n'égalons point malgré l'obstination de notre hardiesse, mais cette contrainte de liberté qui nous apparaît en nous-même pour se révéler à notre caprice; comment, puisque *Cela* nous fait violence et nous ravit, l'identifier à notre résistance peureuse; comment, puisque *Cela* nous blesse et nous attriste délicieusement, le confondre avec notre goût puéril de la joie qui ne fait point mal; comment, puisque au long de cette marche qui nous retire, la confiance et l'intimité au cœur des choses exigèrent l'abandon et le sacrifice de notre « moi », désigner en *Cela* qui nous accueille *Ceci*, pauvre et infime, qui s'anéantit doucement et tristement, en la richesse de ce foyer?

Mais, si ce n'est point la « Présence » de *notre* âme qui transfigure, en une conscience supérieure[1], la faiblesse et l'indigence de notre âme, irons-nous, par une scrutation nouvelle et une épreuve plus malaisée, demander à la réalité de l'âme collective, de l'Humanité intégrale et pure, la réalisation de notre destin et l'inspiration de notre renoncement? Certes, aux représentations si belles de la religion positiviste, aux mythes d'humanité parfaite que créa la piété d'Auguste Comte, un sentiment est enclos et caché, la possibilité d'un élan meilleur et d'une rédemption partielle. Mais c'est au delà des mythes et des illusions efficaces que nous cherchons à

1. Sur la conscience supérieure et le *Samâdhi*, cf. *La Voix du Silence.*

vivre le Principe créateur des mythes, la Réalité qui dépasse l'illusion. C'est donc en nous encore, en cette puissance impersonnelle, consciente parfois de son énergie mais hostile aux emportements de l'instinct, en cette Raison supérieure et idéale, ouvrière des grandes œuvres humaines, productrice défiante et sagace de la science véritable, organisatrice prudente de la vie régulière des sociétés, régulatrice impérieuse et despotique des âmes individuelles, que nous trouverons, distincte de nous, identique à nous, transcendante à nos brèves limites, la « Présence » secrète, foyer d'illumination et d'échauffement, la « Présence » sacrée, objet inépuisable et légitime d'adoration rationnelle et de prière intelligible[1]. Mysticisme très haut d'un pensif Descartes et d'un enthousiaste Malebranche, analyses géométriques et pénibles par où s'élève notre science jusqu'à la Raison déifiée, connaissance sublime du troisième genre par où se hausse la ténacité méditative d'un Spinoza, plus loin que l'opinion, plus haut que les preuves enchaînées, jusqu'à l'essence intelligible de la Pensée parfaite, — nobles attitudes de superbes esprits, inconscientes admissions de grandes âmes; mais étroitesse choquante de ces idolâtres de la Raison, expérience appauvrie de ces intuitifs de la clarté conceptuelle. Combien s'opposent à de telles ambitions, rigoureuses et vaines, la Joie et les larmes et la vision spirituelle d'un Pascal[2]!

Pauvre et étroite raison mal déifiée, constructrice de symboles et de formules, œuvre claire mais immobile d'une Puissance obscure et vivante, étrangère, en sa rigueur limpide, aux créations des figures cosmiques, inapte, par elle-même, aux sentiments profonds qui s'échappent en incantations musicales et en gestes du cœur, — ce n'est pas en elle que s'affirmera, salutaire et consolante mais dominatrice et douloureuse, la « Présence » réelle et intime, l'expansion trouble et la transparence infinie du Sentiment qui nous possède et nous délivre. Échappés, dès lors, à la tyrannie pédantesque de la raison étrécissante, avides, par delà « cette pauvre petite chose à la surface du moi » (ainsi que la dénonce,

1. Cf. sur cette conception idéaliste de la vie religieuse, Brunschwicg, *Introduction à la vie de l'esprit*, chap. v; et, comme expression de cette « prière intelligible », voir Malebranche, *Méditations chrétiennes* (*Prière* initiale).
2. Cf. Pascal, *Ecrit trouvé dans son habit après sa mort.*

au *Jardin de Bérénice*, le Philippe de Maurice Barrès [1]), avides d'une pénétration sans terme et sans idées au principe inconscient et divin de nos univers, abîmerons-nous décidément, revenus des illusions d'une spiritualité plus exquise, nos élans joyeux et tristes au vague silence, épars et toujours éveillé, de l'âme végétale et tellurienne, de l'âme élémentaire et sans but, de la « Petite Secousse » qui crée et agite les formes des êtres? Combien serait douce et purifiante, pour des âmes lassées et mécanisées, pour des âmes scolaires et livresques, un oubli des livres et des mots et des concepts, un oubli même des images solides et plaquées, une rentrée, non en soi (qu'y trouveraient elles [2]?), mais en la Vie immédiate et incompréhensible, en chaque forme vue en elle-même, aimée en elle-même, transparente, non par éclat mais par lueur, absorbante au point de faire évanouir toute pensée, toute conscience personnelle! Combien douce et purifiante pour ces âmes prisonnières que nos programmes, si rationnels, banalisent et découpent et dressent aux incuriosités des salles d'examen, le refuge inconscient aux murmures de la forêt, l'évaporation absurde en poussière de soleil!

III

Douce et purifiante, oui, sans doute, mais combien de temps? Je sais bien que le temps s'abolit dans l'éparpillement immense des frissons, et qu'un rêve végétal pourrait emplir une existence! Mais c'est ici, justement, que se fausse l'épreuve et que nous détourne l'illusion. D'une expérience spirituelle, si nous voulons suivre avec fidélité l'élan de notre inquiétude, nous garderons le caractère; et puisque d'un rythme plus rapide se presse notre durée, nos ambitions humaines dépasseront sans doute le rêve végétal de l'humble Bérénice. Certes, en l'oraison intérieure où le renoncement nous introduit, en la vie subconsciente où se révèle à nous immédiatement l'âme étrangère, nous voyons et nous touchons, initiés par notre candeur au « sens caché », l'être essentiel de l'animal et de la plante et la divine spontanéité des natures

1. Cf. Maurice Barrès, *Jardin de Bérénice*, VIII.
2. Cf. Rauh, *L'expérience morale*, ch. v, p. 105-7.

innombrables. Mais en l'indivis de notre sentiment, qui abolit entre nous et les autres natures toute réelle différence, se déclare et s'éprouve la riche vocation des natures appelées à l'enchantement de la vie spirituelle. En ce colloque, où nous participons avec les hommes et les choses, en cette exaltation par le désir à l'expérience de ce qui nous fonde, puisque notre joie et notre chère tristesse nous emportent amoureusement à l'efflorescence de notre amour, c'est donc, à travers nos gestes et nos silences, que « s'apparaît à soi », voilé mais tendre et inspirateur, l'Inconnu fraternel et divinement aimé[1].

L'Inconnu fraternel? D'une Substance infinie à laquelle nous achemine, ainsi qu'aux théorèmes d'un Spinoza, la rigueur d'une démonstration géométrique, peu nous importe l'existence et le développement. Mais que la réalité de l'Être sans limites, nullement comprise et douloureusement sentie, blesse et arrache nos limites et retourne de fond en comble l'impuissance de notre quiétude, — c'est bien, au mystère impénétrable, la douceur fraternelle d'un Inconnu familier qui élargira l'étroitesse de notre cœur, dilatant notre désir et la caresse qui nous emplit de frissons jusqu'aux régions lointaines et inaccessibles où s'évanouit enfin la possibilité de notre tendresse. Bien mieux qu'aux aveugles indifférences d'un Inconscient brutal, se reconnaît ainsi notre âme, éprise d'amitié souveraine, aux immenses appels d'un Cœur mystique, plus immense et plus aimant que notre amitié. En la grâce très pure de cette élection spirituelle se perdrait chastement, pour renaître, pure elle-même et sacrée désormais, la « Petite Secousse » qui agite les mondes, celle qu'aux soirs fiévreux d'Aigues-Mortes les poètes nommèrent Bérénice.

L'Inconnu fraternel? Mais d'un *Être* intérieur et sans limites, qui s'imposerait à notre sentiment par la réelle stabilité de sa loi, n'est-ce point que notre vision se détourne et que notre amour s'effare? Avons-nous rejeté, au cours de cette longue dialectique, la multiple solidité des formes illusoires, avons-nous dénoncé l'artifice des syntaxes rationnelles, pour retrouver ici, au Cœur mystique et central, et la solidité d'une forme et la permanence d'une loi? Combien plus libre, en la suavité du colloque intime, le mou-

1. Cf. Maurice Blondel, *L'Action*, p. 309 et 340.

vement sans terme et sans règle de *Cela* qui nous attire et nous console! A la source de nos enthousiasmes joyeux et souffrants, c'est d'une joie et d'une tristesse mouvantes que nous faisons l'immédiate et sincère épreuve; et la mobilité de nos émotions reflète, en son image ralentie, le Devenir sans mesure de la Puissance originelle. Mais qu'aux nuances multiples de cette Réalité qui s'écoule nul raisonnement ne se flatte de nous initier. Aux commotions déchirantes qui nous ravissent à la langueur de nos états et nous emportent sans fin, en la création renouvelée mais toujours diverse des harmonies réelles, vers l'originalité mystérieuse des apparitions fluides, — c'est la longue et chère étreinte du Devenir inconnu qui s'empare de notre âme et qui devance, par cette caresse universelle, l'élan de notre amitié. En ce Cœur mystique, dont le rythme change aussi bien que la forme, s'évade et se libère de la routine de ses battements humains l'enthousiasme déifié de notre pauvre cœur.

L'Inconnu fraternel? Mais qu'au Devenir sans fin notre expérience se complaise et s'abîme, de toutes ces métamorphoses qui ne seront plus se désintéresse, de moment en moment, la mobilité fidèle de notre désir. Cher et doux embrassement, qui renaît à chaque minute, riche de sa nouveauté absolue et virginale. Trompeur et amer embrassement, qui périt à chaque minute, oublieux à nouveau de son inlassable naïveté. Est-ce bien le Cœur des êtres qui renie de la sorte ses tendresses innombrables et dénature la continuité de son amour en morne série de pulsations indifférentes? A la mort des apparences nous guida le désir profond de la Vie. Est-ce pour que la Vie se dissolve, par une mort sans trêve, en une suite sans mémoire de pures apparences? S'il est, au centre de nos affections et de nos exigences, une « Présence » secrète qui nous comble et nous exalte, elle retient sans doute, en la durée fidèle de son étreinte, cela même des choses et de nous qui nous trahit et nous abandonne. S'il est, au fond de notre renoncement et de notre silence, une « Présence » mystique qui nous parle et nous enivre, elle garde sans doute, en la douceur fidèle de son entretien, cela même de nos paroles et de nos silences qui fut l'objet de notre renoncement. Notre vouloir indomptable de réalisation nous interdisait de nous complaire à l'impuissance de nos gestes. N'est-ce pas qu'au principe de notre vouloir, meilleur

que notre effort, terme immédiat de notre intuition, vit et nous appelle et nous soutient, vraiment fraternel en sa divine et inconnaissable mansuétude, épris de tous nos gestes et de tous nos désirs, scellant d'éternité sans oubli chacune de nos heures, le réel divin de notre Acte?

Oui, dans l'épreuve immédiate de notre Acte essentiel, dans la suave mélancolie de cette vie supérieure, qui nous réalise par la fidélité pieuse à nos joies comme à nos tristesses, et qui nous dépasse infiniment par la perfection du souvenir, la sérénité de l'appel, et la richesse des rénovations, — se retrouve, meilleur qu'en sa réalité nue, aimante certes mais étrangère encore ou pauvre ou morcelée, ou l'être simple et aveugle de notre âme, ou l'être lumineux et froid de la raison collective, ou l'être inconscient et multiforme de l'universelle nature, ou l'Être sans limites qui emplit notre cœur, ou le Devenir sans bornes qui le rafraîchit et l'exalte. C'est bien en cette réalité qui s'affirme immensément, possession inébranlable mais œuvre incessante de refonte et de création, totalité des choses et des possibles mais entrée sans terme aux régions nouvelles des êtres et des sentiments insoupçonnés, — c'est bien en cette réalité, nôtre puisqu'elle nous reconnaît et nous inspire, transcendante puisque nous la prions et l'adorons avec une confiance très humble, que nous saisissons enfin, d'une étreinte primordiale et d'une caresse exempte de remords, d'une intuition vraiment centrale et efficace, l'être divin et plein d'amour de *Cela* que nous voulions atteindre, l'amitié éternelle éclose en la « Présence » mystique.

De cette amitié délicate et immatérielle, de cette « naissance » de notre cœur au ravissement qui l'absorbe, de cette fraîcheur d'impressions que nous laissons entrer en la surprise de notre âme, de cet essor tranquille d'un enthousiasme affranchi de toute défiance, nous avons goûté l'image et le prélude, aux ivresses purifiantes des amitiés humaines élargies. Mais cet enivrement, qui possède et transforme ceux qui aiment et les fond l'un et l'autre dans l'immédiation de leur tendresse, n'est-il pas l'expression première et inapaisée d'un besoin d'amour et de force que nulle amitié, fût-elle surhumaine parmi les hommes, n'est capable de satisfaire? Ceux-là qui s'aimèrent de la sorte n'aimèrent-ils pas, en la suffisance idéale de leur amour, une Présence cachée qui mar-

quait leur affection si pure d'une tare d'insuffisance? Combien s'exalte notre désir, alors qu'il s'éprend en toute sincérité de la puissance infinie qu'en soi-même il porte, et qu'il construit avidement, au rêve si réel de la vie intérieure, plus vive que les images et plus tendre que l'amour, la pénétration parfaite aux délices de notre indigence de cette ivresse déifiante et divine! Si le renoncement achevé à notre force présomptueuse et débile avait en soi la vertu nécessaire aux abandons sans regrets! D'un élan que détermine notre besoin et notre faiblesse, mais qu'anime et oriente le secret de notre énergie et de notre victoire, nous irions, les bras ouverts et les yeux humides, au refuge sacré de la « Présence » intime. De quelle force souveraine et triomphante nous serions alors transpercés et vivifiés! Plus de noms différents pour elle et pour nous, en l'absolu de cette union. Plus de vains désirs, plus de vaines souffrances, plus de joies avortées, plus de terreurs humaines devant l'imminence des brisures sentimentales. Rien ne peut rompre le lien mystique par où tient notre essence renouvelée au Principe de notre béatitude, puisque ce lien est fait de notre exigence inépuisable et qu'à l'origine de notre inquiétude nous appelait déjà l'acte même de notre rédemption [1]. Est-ce donc qu'en cette joie suprême nous délaisse enfin la douceur émue de notre chère tristesse, et que cet achèvement de notre destinée ravit à notre cœur le charme de ses fluctuations lyriques? C'est mal connaître l'exigence d'une amitié avide que de borner ainsi les fièvres du sentiment. Par un désir inéluctable et absurde, par un effort impérieux et tragique, par un éclatement douloureux que chaque instant renouvelle, dans le mystère et le miracle des affections infinies, s'opère cruellement et doucement en notre cœur la mort angoissante et la naissance joyeuse, le vouloir indompté des transmutations de nature et l'échange radical des êtres. Par cette souffrance voluptueuse, qui nous vide sans relâche de notre substance singulière et qui dépouille de sa réalité mystique *Cela* même qui nous attire et nous rachète, par cette blessure mutuelle des cœurs qui transfuse de l'un à l'autre la vitalité nourricière, par cet accueil en notre débilité maladive d'une puissance qui nous étonne et nous fait mal, notre réalité douteuse et fuyante s'affirme, trans-

1. Cf. Maurice Blondel, *L'Action*, p. 306-308, 342, 351-352, 354, 374-375.

figurée, en la plénitude d'accent de son être invincible. Et les faiblesses qui furent et seront les nôtres, dépouillées par cet échange de la forme inévitable de notre faiblesse, purifiées de leurs tares aux flammes de la Présence salutaire, expiées douloureusement par l'exaltation dernière du vouloir qui les engendra au terme inaccessible de ce vouloir, adoptées et justifiées par l'abaissement qui nous accueille et nous réclame, tiennent désormais leur place religieuse dans la dialectique du Silence et de l'Amitié. Voici donc réalisée spirituellement au principe de notre Joie, la vieille fable, dont nous retrouvions la figure charnelle aux mythes énigmatiques du grand Léonard, la fable des désirs surhumains et des communions impossibles, l'éternelle exigence d'un embrassement qui fusionne les êtres et d'une « autre » réalité qui, par sa tendresse sans limites et son abnégation fiévreuse, emplisse notre vide et peuple notre solitude [1]. Par cette amitié douloureuse, par cette joyeuse tendresse, par cette union inespérée, par cette « Présence » mystérieuse d'un « Autre » en nous, s'établissent, en cette « annonce faite à notre âme », et la fusion complète et la joie intérieure sans égale et l'intuition créatrice.

J. SEGOND.

1. Cf. Louis Le Cardonnel, *Poèmes* (*La Plainte antique*).

Revue critique

LA SIGNIFICATION BIO-PHILOSOPHIQUE DE LA GUERRE[1]

Comme la poésie, la philosophie est peut-être œuvre de circonstance. Situer le fait de la guerre, pour le mieux comprendre dans le devenir universel ne paraît pas à M. W. Mackenzie tâche inutile et vaine dans ce moment où « l'appel des patries » semblerait faire ressortir l'inanité de la spéculation. Car « l'action peut trouver une nouvelle force » dans la satisfaction du besoin de comprendre. — Déjà par delà l'aspect humain de réalités terribles, nous devons apprendre à envisager la guerre comme un fait social « auquel les individus ne participent pas comme tels, mais comme instruments de leurs respectives organisations politiques ». Mais les sociétés étant des composés d'organismes, le fait social n'est encore que l'apparence, il est comme le coloris particulier dont se revêt le fait naturel. « Le plus profond secret de l'histoire », et, ajoutons-le, des héroïsmes qui s'y donnent carrière, se confond ici avec « l'énigme millénaire de la vie[2] ».

Par son caractère de généralisation scientifique, l'ouvrage de M. Mackenzie s'annonce comme une étude d'une portée essentiellement objective, mais qui donne toutefois plus qu'elle ne promet; car cette objectivité, j'entends le fait de placer le centre de la réalité dans l'objet, aurait pu faire craindre une indifférence, peu compatible avec l'heure présente, aux valeurs spirituelles dont l'auteur a su au contraire reconnaître l'importance. Certes l'homme, partie de la nature, ne peut chercher sa noblesse dans une victoire sur les mobiles inhérents à sa nature biologique. Mais l'espoir ne nous est peut-être pas refusé d'asseoir sur cette base les réalités idéales auxquelles il attache du prix, et en un mot, d'interposer entre les nécessités du corps et les droits de l'esprit « une échelle ininterrompue de valeurs ».

1. W. Mackenzie, *Significato bio-filosofico della guerra*, Formiggini, Genova, 1915, gr. in-8, 101 p.

2. « Combien lourd de faits grandioses et d'obscurités irrémédiables pour nos débiles facultés, le seul énoncé de cette propriété, essentielle à tout organisme, de composer avec d'innombrables organismes pareils un grand organisme d'ordre supérieur, incessamment renouvelé dans ses parties périssables. » *Ibid.*, p. 23.

De la cellule à la société, à tous les degrés de l'existence, type cellulaire, type personnel, type social, nous voyons à l'œuvre un double processus, processus interne d'organisation ou individuation croissante, processus externe de croissante affirmation. Tout organisme lutte pour s'affirmer. L'équilibre des éléments constitutifs d'un vivant repose sur un antagonisme dont la contre-partie est un mutualisme. De là les deux modes de l'affirmation croissante, selon que l'organisme tend à dominer ou à se grouper avec d'autres organismes afin de former par leur réunion un système d'ordre supérieur. Le double processus d'individuation et d'affirmation croissantes se retrouve dans la vie des États en tant qu'ils veulent constituer plus fortement leur nationalité, puis lutter pour la domination. Il est concevable que des systèmes de ce genre en viennent à atteindre la limite supérieure de leur développement interne et externe; ce qui donnerait lieu à une pluralité de nations dont l'antagonisme réaliserait un équilibre relatif plus ou moins stable. Cette éventualité ne paraît pas avoir seulement la valeur d'une contingence empirique et représente vraisemblablement la limite de développement du type social au delà duquel le type cosmique pourrait figurer une étape supérieure du devenir.

Un facteur psychique de caractère subconscient se laisse discerner à tous les degrés de l'existence universelle. Chez l'être personnel notamment, ce seront les besoins particuliers des éléments constitutifs de l'individu, et les besoins de l'espèce, système organique superposé à l'individu, qui viennent se réfléchir dans la conscience sous la forme illusoire des besoins personnels de la faim et de l'amour[1]. Chez ce même être personnel en tant qu'être social, ces fins qui ne sont elles-mêmes que des pseudo-valeurs par rapport aux besoins profonds, ne sont elles-mêmes poursuivies qu'à travers d'autres pseudo-buts, par suite d'une complication de rapports créant de nouvelles apparences. A l'étage supérieur, les mobiles fondamentaux de la faim et de l'amour se retrouvent sous les volontés antagonistes de croissance des organismes États, les faisant tendre soit à l'acquisition de biens matériels soit, par une sorte « d'embrassement monstrueux », à l'absorption de populations nouvelles ; ce qui engendrera un système nouveau s'il y a affinité, ou donnera lieu à un processus abortif dans le cas contraire.

La guerre étant donc un fait aussi nécessairement lié au devenir incessant des êtres, et à leur volonté d'exister et de croître, tout jugement moral serait vain en cette matière ainsi que toute recherche du pourquoi, laquelle ne serait qu'une projection de nos aspirations dans la nature objective. Et ce serait encore pécher par finalisme que de voir dans la guerre comme certains de ses apologistes, un instrument de la sélection. En effet, le point d'arrivée du progrès sélectif,

1. Correspondant respectivement à l'exigence d'accroissement dans l'espace et dans la durée.

en quelque domaine que ce soit, terme atteint et par conséquent fin de la lutte, signifierait simplement la mort du monde. Et d'ailleurs la sélection qui pourrait s'exercer entre les peuples belligérants a plus sûrement pour contre-partie dans chacun d'eux une sélection à rebours interne par le fait d'exposer aux risques des combats leurs meilleurs éléments.

Plus qu'une nécessité biologique, la guerre est le fait universel qui nous donne le mot de l'énigme du monde. Le rythme des contraires, la bipolarité, est partout dans l'univers aussi bien dans les éléments derniers que dans les composés, dans le phénomène électrique terme de réduction de la matière à l'énergie, dans l'action discriminative de l'esprit, dans la dualité du physique et du psychique, dans l'alternance des saisons, dans la dualité des tendances fondamentales et dans la bilatéralité de tout organisme, et la guerre elle-même, lutte de contraires, forme avec la paix un couple de contraires, ni l'une ni l'autre ne représentant à elle seule le *normal* comme le prétendront tour à tour les apologistes de la guerre et les pacifistes. Mais avec cette dernière opposition qui ne le cède en rien à la doctrine d'Héraclite, la lutte des contraires nous apparaît transposée dans un ordre supérieur idéal, et l'on pourrait voir dans ce dernier couple la mise en action et en quelque sorte l'humanisation sous forme de mythe, à la façon du penseur Éphésien, d'un dualisme métaphysique qui paraît bien représenter le dernier effort de synthèse de notre auteur.

Ce n'est point là comme dans certaines théories, une divinisation apologique de la guerre. Elle est pour M. Mackenzie un aspect universel des choses, une loi universelle, et par delà cet aspect universel des choses, ce serait dans l'opposition idéale des contraires où vient se diluer et s'estomper en somme le fait de la guerre proprement dite, que nous saisirions le mieux l'essence de la réalité. Peut-être en effet peut-on concevoir que l'effort de notre pensée pour vaincre cette dualité, dont la forme suprême est la dualité de l'idéal et de la nature extérieure, pour la résoudre, est la meilleure preuve que nous n'avons pas affaire à une forme subjective de notre esprit, mais à quelque chose d'irréductible dans la réalité, ou ce qui revient au même dans les positions respectives de l'être pensant et de la réalité. Et M. Mackenzie, c'est là son objectivité, ne fait pas davantage de la paix un absolu; paix et guerre ne sont que des moyens, des valeurs relatives. Et si la paix est une fin, ce ne pourrait être sans doute qu'à la façon de ces conceptions mythiques ayant une certaine utilité du point de vue d'un pragmatisme de l'action.

On pourrait se demander, au premier abord, si ces généralisations biologiques et cosmologiques, qui d'ailleurs visent à rétablir dans sa nudité première le fait de la guerre libéré des valeurs illusoires dont il s'est chargé à travers les âges, — n'ont pas le tort de nous

en faire envisager d'un peu trop loin les réalités historiques et individuelles. Et l'on pense à cet habitant de Sirius du conte de Voltaire, aux yeux duquel une bataille formidable entre gens de notre planète ne serait guère plus qu'une agitation ridicule et absurde d'infiniment petits. Mais le cas n'est pas le même. Réduire l'importance des choses terrestres par des considérations de pure dimension spatiale, argument familier aussi aux moralistes anciens, est un procédé trop facile et assez superficiel. Rien de tel ici. Et certes il est plus philosophique, comme l'a fait notre auteur, de faire reconnaître à l'homme, dans la lutte passionnante où il est engagé, comme la « pulsation » même « de la vie universelle ». Épisode infinitésimal se réduisant à un point dans la série des temps, mais tout de même moment non négligeable du devenir des êtres.

Il reste cependant que la guerre ainsi envisagée comme fait social et naturel, représentant une modalité du rythme universel, repose sur un substratum collectif subconscient; et dès lors la complexité des motifs vrais et des causes profondes qui déterminent une guerre particulière, est hors de portée pour la raison individuelle. Les événements que l'on prétendra avoir été déchaînés par la volonté de tel monarque ou homme d'état, en réalité « mûrissaient depuis des millénaires dans les secrètes officines de la vie ». Et l'attribution réciproque des responsabilités et des torts ne serait qu'un fait de suggestion collective auquel n'échappent point les hommes de science et les philosophes eux-mêmes. « La volonté occulte des nations qui parle par leur bouche obnubile leur pensée et en fait un aveugle instrument de guerre. » Ainsi s'exprime notre auteur au sujet des discours de Wundt[1]. Mais le même reproche atteint, quoique modérément, et non sans leur reconnaître un caractère d'élévation supérieure, les allocutions académiques de M. Bergson, dans lesquelles le conflit actuel est représenté comme une lutte de l'esprit contre la matière. De telles antithèses comme celles de la civilisation et de la barbarie, du principe libéral et du principe autoritaire simplifient trop; elles sont le type même des schèmes que réclame le sentiment populaire. Les choses sont moins simples. Tout au plus peut-on admettre, et cette concession est intéressante à enregistrer, un excédent, une différence en faveur ou à la charge de l'un ou l'autre belligérant, dans le sens de la civilisation, ou dans le sens de la barbarie, dans le sens du matérialisme ou du spiritualisme.

Mais il y a plus, l'entrée en lice des savants et des philosophes, bien loin d'être d'un bénéfice quelconque pour la science et la philosophie, introduirait dans le conflit, de l'avis de M. Mackenzie, un élément de haine qui n'est pas essentiel à la guerre, conflit impersonnel par essence, et qui se trouve dès lors ainsi ramenée à l'âpreté impitoyable d'un antagonisme de personnes. « Le bon peuple » laissé à lui-même se bat sans haine, et fraternise d'un camp à l'autre dans l'intervalle des

1. *Uber den wahrhaften Krieg*, Leipzig, 1914.

combats. — C'est peut-être oublier que de nos jours les peuples savent pourquoi ils se battent, et l'importance prise par l'idée de nationalité, source assurément d'animosités plus fortes et même de conflits plus nombreux en attendant qu'elle devînt peut-être un jour la garantie la plus solide contre les empiétements réciproques. Mais si c'est un mal que l'intrusion de l'idée dans les conflits guerriers, le mal est fait. Si d'ailleurs, dans l'individualité des organismes, la discontinuité, l'autonomie plus grande de leurs éléments et de leurs organes n'est qu'une circonstance insignifiante, comment l'organisation de cette individualité n'aboutirait-elle pas, comme chez l'être personnel à une sorte de conscience pour laquelle la poussée de croissance se traduirait en idées justificatives dont la qualité morale pourrait d'ailleurs varier du tout au tout. Toutefois sur ce point M. Mackenzie serait encore d'accord avec lui-même en réduisant le rôle de cette conscience représentée par les hommes de science se mêlant de politique, à une création de pseudo-valeurs par l'intervention des sentiments n'ayant pas de racines dans la réalité biologique.

Mais il n'est pas question de dénier aux penseurs et aux hommes de science leur rôle de dirigeants dans la cité. M. Mackenzie critique seulement des interventions susceptibles d'envenimer les conflits, de surexciter les haines et les ambitions nationales, comme étant peu en rapport avec la mission réservée à ces esprits éminents de sauvegarder certains intérêts élevés dans lesquels on pourrait voir la promesse d'un ordre de choses futur supérieur aux conflits du moment. Et sur ce point, combien il a raison sous la forme volontairement objective que revêt sa pensée. Comment ne pas penser à un État dans lequel, fait déjà bien connu depuis le livre de H. Heine, la philosophie est l'instrument et le guide des destinées historiques, où la doctrine de la guerre est fille des audaces métaphysiques. Nulle part la pensée et l'action ne furent plus étroitement unies. La force trouve sa justification dans une nécessité qu'un panthéisme de race divinise, et la pensée à son tour, devenue instrument de suggestion collective, admet que la force décide du juste et du vrai selon ses convenances. De là dans la conflagration actuelle où l'idée entre en jeu, la violence d'une sorte de guerre religieuse où la passion religieuse serait tout d'un côté, chez le peuple élu, le peuple roi, le peuple qui châtie et contre lequel toute tentative de résistance est sacrilège. Mais il incombait assurément à ceux qui furent à la fois les victimes de ce système et par la force des choses les champions du droit, non seulement de repousser l'attaque mais encore de faire entendre au monde par l'organe des plus autorisés leur protestation contre les violations du droit, les méthodes terroristes, et de rétablir les faits audacieusement dénaturés, et ce n'était point là de la part des esprits éminents qui se donnèrent à cette tâche une compromission dans les parti pris de la politique, puisqu'il s'agissait

de sauver de la prescription les biens les plus sacrés de la civilisation. En toute impartialité, nos historiens et nos philosophes, tel M. Émile Boutroux[1], s'attachèrent à analyser la mentalité où avait pu prendre naissance la mégalomanie pangermaniste. Et que fit d'autre M. Bergson, dont l'allocution a été mise en parallèle par plus d'un écrivain étranger[2] avec les déclarations de Wundt sur « la juste guerre, la seule vraie guerre », sinon, — tandis qu'il faisait application aux événements de son *leit-motiv* favori sur le mécanisme et le vivant inspiré de la distinction leibnizienne entre les machines de l'art humain et les machines de l'art divin, — constater que les ressources indéniables de l'improvisation eurent à tenir tête à une préparation agressive longuement préméditée.

Malgré une volonté très honnête d'objectivité, une philosophie sur le sens de la guerre qui nous la représente comme le produit d'un substratum subconscient collectif, manque peut-être à l'objectivité, en écartant, d'ailleurs en vertu d'un principe général, la question des responsabilités. Sans doute la doctrine de M. Mackenzie, doctrine du subconscient comme il prend le soin de nous le faire remarquer, n'est pas la doctrine de M. de Hartmann. Mais pour le point particulier, le résultat est sensiblement le même, en ce sens qu'une philosophie du subconscient ou de l'inconscient se prête tout particulièrement à être l'expression et la justification commode du point de vue de l'agresseur. Ce sont précisément là ce que Nietzsche appelle « les cachettes, les cavernes de l'âme allemande » dans un jugement sur ses compatriotes dont certaines parties sont plus dures encore[3]. Le danger serait que la méthode bio-philosophique conduisît à faire abstraction du point de vue historique et du point de vue juridique. La méconnaissance de ce dernier point de vue ressortira nettement par confrontation avec les idées émises par le professeur Eduardo Cimbali dans un livre paru il y a peu d'années[4]. Pas plus que M. Mackenzie, M. Cimbali ne donne dans ce

1. *L'Allemagne et la Guerre*. — Lettre de M. E. Boutroux (*Revue des Deux Mondes*, 15 oct. 1914).

2. Vide *Rivista di Filosofia*, Genova. Fasc. I, Genn.-Marzo 1915, p. 130.

3. *Par delà le Bien et le Mal*, 5 (244). — Combien de fois depuis le début de la guerre, n'a-t-on pas représenté l'auteur de *Zarathoustra* comme le théoricien de la politique et de la guerre conduite à l'allemande. Certes de nombreux passages rendent cette identification justifiée. Et cependant Nietzsche n'avait que de l'éloignement pour la nouvelle Allemagne et ne lui reconnaissait pas une vraie culture. Son évangile de dureté, l'angle sous lequel lui apparaît la civilisation des anciens Hellènes, supérieure parce que inhumaine comme la nature elle-même, tout cela semble venir en lui du fond ethnique. Frappant exemple du contraste qui peut exister chez le même être entre l'individu et l'âme de la race. Étrange antithèse entre les préférences de l'homme et ses théories, représentatives cependant elles aussi des aspirations profondes d'un tempérament moral dont elles furent peut-être le romanesque, un romanesque visionnaire.

4. E. Cimbali, *Il nuovo Diritto Internazionale e gli odierni congressi, conferenze, società e leghe per la pace, l'arbitrato e il disarmo*, Roma, Bernardo Lux, 1910.

qu'il appelle « l'hypocrisie pacifiste » et dans le platonisme des conventions d'arbitrage. Il s'en tient à l'opinion qu'un enseignement du droit international, qui selon lui n'existe pas, ne doit pas être moins rigoureux contre les faits de conquête et les violences dont ils s'accompagnent, que le droit pénal contre les attentats à la vie et à la propriété individuelle. Toute guerre qui n'est pas rédemptrice ou défensive doit être condamnée et proscrite, comme d'autre part, nulle paix n'est digne de ce nom qui ne repose pas sur la justice[1]. Ce sont selon lui les vrais principes du droit. Mais ces principes précisément, pour être applicables, supposent qu'il existe un critérium des responsabilités, et impliquent que la tâche de discerner qui a tort et qui a raison n'est pas vaine. Et quand même il y aurait dans cette recherche des responsabilités un point de départ illusoire, n'y aurait-il pas cependant quelque chance que des préoccupations de cet ordre fissent pénétrer à la longue un sentiment plus généralisé des responsabilités, là où tout aurait semblé devoir dépendre de nécessités sociologiques et physiques. On pourra dire que cette doctrine non nécessitaire représente en face de la précédente le point de vue latin. C'est après tout le point de vue de la clarté latine. Du moins reste-t-il établi que l'autre thèse involontairement complice d'un intérêt vital de race, ne réalise pas l'entière objectivité.

M. Bergson, non sans soulever quelques objections assez justifiées, a émis cette idée un peu trop simplificatrice peut-être, qu'après le magnifique développement des sciences de la nature et de leurs applications, qui a eu son apogée au XIX[e] siècle, le XX[e] siècle serait le siècle des sciences morales. Il y a toutefois une part de vérité à retenir de cette généralisation. Des spéculations métaphysiques dont la réfutation par leurs conséquences semblait le fait d'une critique surannée, se sont montrées moins inoffensives que ne le croyaient des esprits superficiels, et il est apparu clairement qu'elles étaient l'expression d'une âme de race, étrangère, ennemie. On aura de nouvelles raisons rajeunies et historiques, de combattre un nécessitarisme[2] qui s'iden-

1. « La paix ou la guerre par le droit. La paix si elle est juste, la guerre si elle est juste, voilà la vérité. » Interview de M. Th. Roosevelt, publié par *Le Temps* du 7 mai 1915.)

2. « La formule de cet impérialisme n'est autre que celle de Marx — formule profondément conservatrice — celle qui fut appelée interprétation matérialiste de l'Histoire. Que cet impérialisme soit dit rationalisme ou idéalisme, au fond il n'est que déterminisme, impersonnalisme, anti-spiritualisme. Les apôtres de l'impérialisme prussien répètent à satiété qu'ils ont été entraînés à l'agression guerrière par une nécessité (*Nötigung*) historique, par la fatalité. C'est la lutte pour la vie comprise à un point de vue animal, jugée comme une exigence naturelle, mais non comme une création de l'esprit. Ces impérialistes manquent de foi dans le libre arbitre, dans ce libre arbitre qui n'est autre que sa propre foi en lui-même, et le fait de se vouloir et de se croire libre (Interview de M. Miguel de Unamuno).

tifie dans la pratique avec le droit de la force, une philosophie de l'inconscient mortelle aux idées de responsabilité et qui ne tend qu'à justifier les États de ne se point traiter comme des personnes morales. C'est le grandiose de la lutte actuelle qui tient les peuples attentifs, d'être une lutte entre deux esprits, entre deux conceptions de la vérité, celle qui fait de la vérité une dépendance de l'instinct vital et de la volonté de puissance, une vérité en fonction de la force, et, la conception classique, fort éloignée de ces dangereuses nouveautés.

Mais il y a une vérité, et la vérité est une. On ne peut se fermer volontairement les yeux à elle. Ce n'est pas en en faisant abstraction que l'on sauvegarde les biens communs de la civilisation humaine. Il est de faux amis de la paix qui suivant la forte expression de M. Th. Roosevelt « s'agitent pour le bien dans l'abstrait quand ils n'osent pas s'élever contre le mal dans le concret[1] »; il y a ceux dont l'émotion pour les maux de la guerre ne distingue pas entre les violateurs du droit et les victimes[2], et ceux encore qui se réfugient dans les *templa serena* de la pensée pure, se résolvant « à réprimer toute sympathie et à contenir leurs légitimes indignations » sous prétexte d'attendre « le jour où la vérité historique se dégagera des événements[3] ». Certes l'auteur de « La signification bio-philosophique de la guerre » distingue fort à propos entre la guerre et une certaine manière de faire la guerre pouvant donner lieu à des protestations et à des représailles. Mais l'importance que sa théorie donne au facteur subconscient en représentant la guerre comme un fait naturel et par conséquent fatal, risque de fournir des prétextes à une abstention morale qui est sans doute bien éloignée de sa pensée. Tout au contraire son optimisme généreux ne voit-il pas expressément dans la réprobation des violations du droit une réaffirmation plus forte de cette notion par la conscience collective.

Bien que M. Mackenzie envisage le fait de la guerre en général, de telle sorte que telle guerre particulière n'est pour lui qu'un moment de la lutte universelle, son point de vue n'est pas celui d'un optimisme indifférent, et tout n'est pas dit pour lui quand il nous a montré dans la guerre l'effet de lois bio-sociologiques. Mais qu'entend-il exactement par la guerre et par son contraire, c'est ce qu'il importerait de préciser. Certainement dans ces notions doit se retrouver la fluidité et la mobilité de contours exclusives de tout schématisme abstrait dont sa doctrine du devenir fait le caractère des existences à tous les degrés. La paix ne s'identifie pas nécessairement pour lui avec la justice, car elle représenterait alors un état définitif, un but atteint,

1. Lettre de M. Roosevelt.
2. C'est le fait d'un Congrès pacifiste récent s'interdisant par le premier article de son règlement toute discussion sur les causes de la guerre, sur les responsabilités des belligérants et sur la manière de faire la guerre.
3. Déclaration des professeurs de l'Université de Neufchâtel répudiant cette attitude.

et par conséquent un arrêt final de l'activité et de la vie. Mais la guerre, est-ce la rupture d'équilibre entre des forces antagonistes, ou bien l'équilibre même réalisé par ces antagonismes. La notion d'un équilibre nous représente plutôt, à ce qu'il semble, quelque chose qui participe à la fois de la guerre et de la paix, une concurrence, une paix armée, un état de guerre virtuel. En ce cas la guerre serait le fléchissement temporaire de cet équilibre par l'effet d'une moindre résistance et d'une pression plus forte, conditions dans lesquelles notre auteur voit « le secret de la maladie et de la mort » ; à ce fléchissement succéderait vraisemblablement ou bien un équilibre nouveau, ou bien par des réactions en sens inverse un retour à l'équilibre ancien. Il est clair que de ce point de vue les proportions d'un conflit même se développant sur une durée et un champ considérable se trouvent apparaître sous un angle fort réduit.

En ce qui concerne les individualités nationales on ne peut entrevoir d'autres termes aux effets de la loi universelle biologique de la guerre que les limites mêmes de notre monde terrestre et l'organisation au-dessus des nationalités d'une individualité les groupant entre elles, acheminement du type social au type cosmique avec lequel se ferme le cercle partant du type atomique. « Les terribles mêlées auxquelles nous assistons sont peut-être le dur chemin de cette organisation. » Pour rester dans les possibilités plus prochaines, M. Mackenzie admet, notons-le, qu'une réaction de l'âme collective déterminée par les horreurs de la guerre et suffisamment enracinée dans le subconscient puisse dans l'avenir ralentir le rythme des contraires jusqu'à retarder toujours davantage et même infiniment l'éventualité de la guerre. Réaction tout animale à forme de crainte, mais à laquelle l'auteur ne ferait pas sans doute difficulté d'admettre que pussent s'ajouter et se mêler quelques éléments généralisés d'une émotion de réprobation morale. Mais la réalité présente est dans l'affirmation antagoniste des nationalités se traduisant inévitablement par l'impérialisme propre à chacune d'elles. Il y a un impérialisme dominateur (*del predominio*) et un impérialisme de prévalence. Ce dernier s'accorderait avec le principe en vertu duquel la multiplicité des individualités nationales n'est pas une contingence passagère. Ce serait l'ascendant d'une nation qui aurait par ses mérites de force et de sagesse, gagné de devenir le guide et le modèle accepté d'une constellation de peuples demeurés autonomes. L'impérialisme dominateur est à ranger parmi les chimères du passé. L'histoire a fait justice des rêves de domination universelle, tentatives de moins en moins réalisables et de plus en plus néfastes à l'humanité. En supposant le but atteint, l'unification du monde en un État géant, sorte de régression au type cellulaire, ferait penser à « une amibe monstrueuse englobant dans sa substance les matériaux les plus hétéroclites ». La vérité biologique (grâces lui soient rendues), non moins que l'histoire

témoignerait donc en faveur du mode de prépondérance s'accordant le mieux avec les personnalités nationales, et nous serions donc en ce cas en présence d'une réalisation du droit « par les voies mêmes de la nature », pour parler comme Leibniz.

Ce n'est pas qu'il puisse être formellement question d'une fin de justice vers laquelle évoluerait le monde de la vie. Tout au plus, croirai-je pouvoir ajouter, nous est-il donné de mettre en œuvre dans ce sens des moyens, et sans doute sans pouvoir préjuger une fin de ce genre autrement qu'à titre de conception mythique servant de règle pour l'action. Mais après tout, les aspirations respectables que blesse le fait de la guerre, n'ont-elles pas la valeur d'un élément intégrant de la réalité à côté des nécessités naturelles. Toujours la même dualité de termes, la lutte des contraires, qui est ici le dualisme du devoir être et de l'être. Conflit tragique de la vie vis-à-vis duquel il n'est d'autres recours que de vivre cette dualité, à peu près suivant la méthode que formule Victor Hugo en ces vers :

> J'écoute ces (deux) voix. Si mon cerveau fragile
> S'étonne, je persiste; et sans peur, sans effroi,
> Je les laisse accomplir ce qu'elles font en moi [1].

Aussi bien la nature et l'esprit ne peuvent pas ne pas être « syntoniquement accordés l'une sur l'autre. Autrement ni le moi ne pourrait vivre dans la nature, ni la nature vivre comme pensée dans le moi. » Mais le tragique de la vie est que ce soit dans le conflit de l'idéal et de la nécessité que cet accord se révèle épisodiquement à nous sous les espèces de l'héroïsme et de l'oubli de soi. La contradiction semble bien décidément être ici le signe de la réalité. L'idée de la lutte des contraires nous a frayé la voie vers un dualisme optimiste qu n'abdique pas les droits de l'idéal. D'une part, M. Mackenzie a assuré « la solidité de sa construction » en prenant le parti « de s'en tenir aux causes les plus apparentes, sans rechercher ce qu'il y a derrière les apparences », mais sa doctrine du subconscient qui est un véritable panpsychisme, n'exclut pas le finalisme qu'il juge « un aspect des choses non moins scientifique que le causalisme ». Il se maintient toutefois à cet égard dans une attitude agnosticiste justifiée par sa critique de l'idée de fin et de progrès sélectif, mais qui laisse subsister la possibilité d'une réaction des valeurs spirituelles sur le monde des faits à travers le subconscient. Et cette réaction prend dans l'ouvrage de M. Mackenzie une forme qui nous remet en mémoire ce que Darwin laisse transparaître dans ses livres de sa personnalité intime, et l'émotion profondément humaine avec laquelle il envisage le fait universel de la lutte pour la vie et en ressent toute la dureté avant de s'être raisonné et rassuré sur ses conséquences et d'avoir donné toute sa portée au fait de l'entr'aide qui en est le corrélatif.

JEAN PÉRÈS.

1. *Contemplations*, XLIV.

Notices bibliographiques

M. Senard. — Edward Carpenter et sa Philosophie. 1 vol. in-16 de 104 p. Librairie de l'Art indépendant, Paris, 1914.

M. Senard s'est proposé de présenter au public français les idées d'une des personnalités les plus originales de notre époque : d'Edward Carpenter. — Celui-ci s'est acharné pendant sa longue existence à combattre de toutes ses forces la civilisation actuelle, parce qu'elle est radicalement malfaisante, aussi bien dans le domaine physique que dans le domaine moral. A aucun moment de l'histoire on n'a vu, selon lui, autant de maladies qui rongent les hommes et empoisonnent leur existence, et tous les remèdes inventés par la médecine sont absolument impuissants à y remédier : ce qui est une preuve manifeste que nous nous sommes trop éloignés des conditions naturelles, qui sont les seules favorables à notre constitution. Et Carpenter ne s'est pas contenté de le démontrer théoriquement, il s'est efforcé de réaliser son idéal dans la pratique, en se dépouillant de tous les avantages que lui assurait son rang social et en adoptant une vie simple et active (car il est nécessaire de faire remarquer qu'il fit ses études à l'Université de Cambridge, dont il devint agrégé en 1868, et qu'il embrassa ensuite la vie ecclésiastique). En 1883, l'année où il publia son œuvre capitale *Vers l'Affranchissement*, « Carpenter, dit M. Senard, acquit un morceau de terrain, s'y construisit une petite maison et, avec deux ou trois ouvriers, de ses amis, se mit à cultiver la terre et à faire pousser des légumes qu'il vendait au marché de Sheffield.... Il prit part à tous les labeurs de la vie de cultivateur et de jardinier, s'apprenant à soigner le bétail, charriant des pierres, du fumier, du charbon, maniant la charrue, la bêche, la faux, la pelle et la pioche. En 1886, il se mit à faire des sandales selon un modèle importé des Indes.... » Il s'associa à ce moment à William Morris et devint un ardent propagandiste des idées socialistes. — Mais il a surtout voulu montrer que la civilisation n'est pas moins néfaste dans le domaine scientifique et philosophique : parce qu'elle favorise à l'excès le développement de l'intellect et qu'elle néglige totalement le côté affectif de l'homme. Or le sentiment ne forme pas seulement le ressort fondamental de notre vie morale, mais il est encore la base de nos connaissances scientifiques et philosophiques mêmes, étant donné que nos plus solides convictions reposent en dernière analyse sur le sentiment.

« Avant tout, dit-il, il faut imposer silence à l'intellect, puis sentir, nous immerger dans la sensation de notre identité avec l'être profond qui est en nous. Dans cette union, dans cette identification, toutes les fautes et les erreurs du monde actuel disparaissent. Nous sommes réellement nous-mêmes; nous retournons à la source d'où jaillit inévitablement tout ce qui peut nous exprimer vraiment. Puis, demeurant ainsi en silence aussi longtemps que possible, de cet état s'élèvera bientôt comme une vague de force consciente mêlée de courage, d'amour, d'expansion, sentiment non artificiel et éphémère, mais profondément enraciné en notre véritable vie et son expression même. Alors, nous attachant fortement à cette idée-mère, à ce sentiment, cette émotion, ce désir, cet état, quel que soit le nom que nous lui donnions, confiants dans sa justesse fondamentale et sa puissance de construction, inévitablement, et d'une manière toute naturelle, certaines formes de pensée en découleront. Le sentiment se formulera, se revêtira d'images de choses réelles; et déjà aura commencé l'opération par laquelle ces choses seront créés dans le monde ».

On le voit, c'est le sentiment qui anticipe sur toutes nos connaissances, qui saisit les choses d'une façon immédiate et éminemment concrète quoique indécise, qui soutient notre vie intellectuelle; car il n'y a pas de pensée, si abstraite soit-elle, qui ne soit accompagnée d'un état affectif. Carpenter blâme les savants et les philosophes d'avoir trop de confiance dans leurs concepts arbitraires, qui ne sont au fond que des chimères, et de dégrader la véritable réalité, celle qui nous est directement accessible, qui nous fait vibrer et jouir. Il faut encore combattre la spécialisation à outrance, qui rétrécit l'individualité et favorise l'égoïsme le plus désolant.

Sa conception fondamentale est un panthéisme affectif, qui s'appuie plutôt sur un amour ardent pour l'humanité que sur des raisons logiques. Mais puisque celles-ci se sont montrées tant de fois inefficaces aux moments critiques de l'humanité, il serait souverainement injuste de méconnaître les aspirations de Carpenter et de ne pas l'aider à les réaliser, d'autant plus qu'elles sont dégagées de tout particularisme religieux et de toute théorie unilatérale. Il veut précisément montrer qu'il n'y a pas de moyen plus puissant pour vaincre les plus grands obstacles dans le domaine cognitif et moral, que la sympathie. C'est elle en particulier qui nous permettra d'établir la véritable fraternité et de procurer aux hommes la plus grande somme de bonheur possible : deux tâches qui doivent être le but suprême de notre existence.

M. Solovine.

W.-W. Rouse Ball.— Histoire des Mathématiques, édition française revue et augmentée. Traduite sur la troisième édition anglaise par L. Freund. In-8, tome I de VII + 422 p. avec notes, et tome II de 271 p. avec des Additions de R. de Montessus et une Note complémentaire sur le *Développement des méthodes géométriques* de M. Gaston Darboux. Librairie scientifique A. Hermnan et Fils, Paris.

Le tome I de cet important ouvrage a déjà été analysé dans cette Revue lors de son apparition (voir *R. Philos.*, 1906, tome I, p. 327).

Le tome II contient l'Histoire des Mathématiques modernes depuis Newton jusqu'à la fin du XIXe siècle. Toutes les principales découvertes mathématiques faites pendant cet espace de temps y sont exposées avec une grande netteté, si bien que le livre devient accessible même à ceux qui ne s'occupent pas exclusivement de cette science. L'auteur a analysé, comme on devait s'y attendre, avec plus de détails les œuvres des grands maîtres du XVIIIe et de la première moitié du XIXe siècle et n'a consacré que de courtes notices, biographiques et bibliographiques, aux mathématiciens de valeur secondaire.

On est saisi d'admiration aussi bien devant la prodigieuse activité que devant la hardiesse et la puissance de pensée qui se sont manifestées dans ce domaine, surtout en géométrie, — dont malheureusement la philosophie n'a pas su tirer tout le profit qu'elle offrait. Au commencement du XIXe siècle, l'attitude des *Philosophes* en face de la science exacte était tout à fait déplorable, celle de Hegel en particulier, comme le montre le fait suivant. L'absence de planètes entre Mars et Jupiter a beaucoup frappé les astronomes, d'autant plus que d'après la loi de Bode sur la distance des planètes, il devait y en avoir absolument. G. Piazzi de Palerme fit enfin en 1801 la découverte d'une petite planète située entre Mars et Jupiter, qu'il nomma Cérès. Au même moment, Hegel venait de publier un opuscule dans lequel il adressa des reproches véhéments aux astronomes qui négligeaient d'étudier la philosophie; « cette science, disait-il, leur aurait fait voir de suite qu'il ne peut exister plus de sept planètes; son étude leur aurait évité de perdre d'une façon ridicule un temps considérable à rechercher ce qui, dans la nature des choses, ne pouvait exister ».

Un coup d'œil rapide jeté sur la Géométrie actuelle et sur l'Analyse, nous montre au contraire que leurs progrès ont bouleversé les notions philosophiques en apparence les plus solides, de façon qu'aucune discussion féconde ne peut être entreprise sur l'espace, le temps, et le problème de la connaissance en général, sans une étude approfondie des grandes conceptions mathématiques.

Ce livre peut efficacement aider les philosophes à se mettre au courant des progrès réalisés en Mathématique et à utiliser les résultats auxquels elle a abouti. —

M. Rouse Ball a encore publié chez le même éditeur trois volumes in-12 de *Récréations mathématiques et problèmes des temps anciens et moderne*. Ils contiennent une grande richesse de problèmes curieux et captivants qui sont autant de témoignages instructifs de l'extraordinaire fécondité de l'esprit humain dans une de ses fonctions fondamentales. Beaucoup de ces problèmes, qui ont déjà été énoncés dans la très haute antiquité sous une forme amusante, contiennent en germes des théories importantes qui se sont développées ultérieurement. Voici par exemple un problème qui se trouve énoncé dans une ancienne Arithmétique chinoise ayant pour titre *Kin schang*, rédigée vers 2600 et publiée, croit-on, vers 1250 avant l'ère chrétienne par Tsin-Kin-Tschaou. — Au milieu d'un étang, ayant la forme d'un carré de dix pieds de côté, croît un roseau qui s'élève depuis le fond jusqu'à un pied au-dessus du niveau de l'eau. Si l'on tire ce roseau vers le milieu d'un des côtés, il atteint juste le bord de l'étang; quelle est la profondeur de l'eau? — La solution la plus simple est obtenue à l'aide du théorème bien connu de Pythagore ($a^2 + b^2 = c^2$), si par c on désigne l'hypoténuse d'un triangle rectangle, et par a, b les côtés de l'angle droit. Il est donc permis de supposer que les auteurs de ce livre auraient pu avoir au moins une connaissance empirique de ce théorème.

Nombre d'autres problèmes nous montrent encore que le mysticisme et la superstition ne se sont pas arrêtés même devant la science la plus rationnelle. L'on sait que le nombre 13 a toujours été considéré comme néfaste, mais que le nombre 10 jouissait au contraire d'un privilège marqué. Les disciples de Pythagore regardaient ce dernier comme la base des catégories mentales et de l'être. Dans l'*Apocalypse* encore, on trouve la bête aux dix cornes ou dix rayons représentant les 10 commandements de Dieu.

L'ouvrage offre encore une riche moisson d'exercices logiques par le nombre considérable de sophismes géométriques et algébriques qu'il contient. Ils ont été formulés dans tous les temps par des esprits malins ou captieux pour embarrasser leurs semblables et reposent pour la plupart du temps sur la définition équivoque ou défectueuse des termes en question. En voici quelques échantillons : un angle droit est égal à un angle obtus; un segment de droite est égal à la droite entière; tous les triangles sont isocèles; $5 = 7$, etc.

M. SOLOVINE.

Revue des Périodiques

The Psychological Review.

(Vol. XXI, 1914.)

I. — Hollingworth : *Les différences individuelles avant, pendant et après l'exercice* (1-8). — Article de déblayage où l'auteur montre que l'aspect des corrélations varie d'un individu à l'autre : d'où il conclut qu'en appliquant les mêmes procédés à des individus divers, nous ne mesurons pas les mêmes choses.

D. L. Lyon et H. Lane Eno : *Recherche psycho-physique du temps* (9-22). — Continuation de l'étude débutée en 1912 (*Psych. Rev.*) : les auteurs cherchent quelle est, dans les temps de réaction si variables du côté mental, la part constante de l'organe qui réagit ou qui reçoit la sensation : œil, main, partie cutanée, etc.

P. W. Cobb : *Effet de la vision ovéale de l'éclat environnant* (23-32). — Continuation d'une étude précédente (*Psych. Rev., 1913*) : celle-ci ne satisfait d'ailleurs pas encore P. C. qui a déjà en main une autre méthode, corrigeant définitivement celle-ci et qu'il exposera plus tard.

A. Feleky : *Expression des émotions* (33-42). — Le but de ce travail est de rechercher quels états émotionnels expriment certains jeux de physionomie : la technique consistait à présenter d'un côté une expression photographiée, et de l'autre, une liste d'états émotionnels : il fallait dire quel état correspondait à la photo. A cette occasion, le sujet devait décrire les états d'esprit qu'il avait observés en lui au cours de chaque examen. Il est regrettable que cette série d'observations internes n'ait pas été publiée, car c'eût été un bon document de contrôle. Les photographies ont le défaut de la plupart des figurations de sentiments : l'expression n'est pas au point naturel, parce que le sentiment exprimé est voulu et non ressenti. Peut-être la série eût-elle été meilleure avec des photographies d'enfant prises dans certaines conditions, sans pose.

B. M. Johnson : *Appareil pour délimiter trois bandes homogènes du spectre solaire* (42-45).

B. H. Bode : *La Psychologie comme science du développement* (46-61). — Faut-il, comme le demande Watson, renoncer à étudier les états mentaux du point de vue de conscience, pour s'attacher à l'étude objective de leurs étapes?

Knight Dunlap : *Le Moi; et le Je.* (62-69). — D. pousse la distinction qu'il a proposée entre le *moi* et le *je*. Celui-ci est l'observateur,

et non la collection de faits qu'il observe. On ne peut donc que nommer le je, sans le voir : on peut regarder le moi, collection d'états mentaux, en prenant un à un chacun de ces états.

J. W. Baird : *Discussion sur le phénomène de vision indirecte de la couleur* (70-78).

II. — H. C. Warren : *Le physique et le mental* (79-100) — Après examen des diverses hypothèses en cours actuellement, W. conclut : La psychologie est la science de l'organisme ou de la conscience individuels, rapportés à leur ambiance : on ne saurait maintenant demander à la science de construire une métaphysique de l'esprit et de la matière : mais il y a des points de repère permettant de formuler une constitution scientifique de la psychologie : c'est le monodualisme, avec son double aspect, qui paraît le meilleur. La conception de relation entre le physique et le mental peut alors être conçue comme analogue à la relation entre la surface et la masse dans notre perception des phénomènes matériels. Aux faits mentaux, on étendra la notion scientifique de l'uniformité de la loi : la preuve que cette notion n'atteint pas le domaine mental incombant à ceux qui nient l'uniformisation du développement des états mentaux. La relation entre l'individu et l'ambiance peut être étudiée objectivement, comme développement; ou subjectivement, comme conscience.

C. Spearman : *La théorie des deux facteurs, et la corrélation* (101-115). — S. cite ici une autre étude pour montrer que l'on peut combler par le calcul les vides des données expérimentables : il a traité le même sujet, et conclut que la psychologie de laboratoire entre ainsi dans une voie nouvelle. Rien, dans son exposé, n'a paru convaincant : et la psychologie ne semble pas encore assez avancée pour admettre les calculs par adjonctions d'x.

A. H. Pfund : *Emploi de secteur en rotation pour photométrie* (116-120).

M. Le Roy Billings : *La durée de l'attention* (120-134). — La durée de l'attention est très courte, un peu moins de deux secondes : en moyenne 1,69; le plus souvent la distraction provient d'une interférence de souvenir ou d'idée : d'ailleurs, ce qui apporte le plus de distraction varie d'un sujet à l'autre.

E. K. Strong : *Effet de la dimension et de la fréquence des réclames sur celui qui les lit* (136-152). — La question à résoudre est la suivante : vaut-il mieux présenter une page de réclame tous les quatre mois; ou une demi-page de deux en deux mois; ou un quart de page tous les mois? Pour le psychologue, la question revient à examiner dans quelle mesure les dimensions d'une réclame influence la persistance de l'impression, et comment la répétition détermine cette persistance.

Il est assez difficile d'obtenir sur ce point des expériences réelles, non factices : S. conclut de ses expériences que les petits intervalles

de temps sont préférables avec de petites annonces, et qu'il faut de grandes annonces quand les intervalles sont larges.

V. A. C. Henmon : *A propos des différences individuelles dans les temps de réaction* (153-156).

IV. — W. S. Hunter : *Effet consécutif au mouvement de vision* (245-277). — C'est une illusion sur les causes de laquelle on a beaucoup discuté : ceux qui l'ont étudiée ont cherché tantôt à la ramener à une cause unique, tantôt à lui déceler et à caractériser des causes multiples. H. commence par analyser les données de l'introspection et constate que cette illusion apparaît d'une façon fort différente aux différents sujets non avertis : les uns croient voir le tambour se mouvoir de lui-même en sens inverse du mouvement primitif; les autres, surtout après de nombreux essais, croient voir un mouvement continu; d'autres croient que c'est une ombre de mouvement. En outre, il y a des illusions de profondeur dans l'aspect; de la difficulté à reconnaître le moment où l'illusion cesse, etc. — H. examine successivement ce que peuvent fournir le fonctionnement de la rétine; les associations résultant d'essais d'interprétation de ce qui se passe; enfin les sensations données par l'état des muscles moteurs de l'œil.

Ses conclusions sont qu'il s'agit d'un phénomène complexe, non réductible à une cause unique : il y a des changements dans le fonctionnement rétinien (probablement lavage de l'image consécutive), des éléments associés, des courants musculo-nerveux : et les proportions de ces trois éléments sont variables selon les sujets, peut-être selon les cas, en sorte que l'illusion est en partie construite. Mais elle dépend aussi de sa cause originelle : l'image consécutive d'un système de lignes parallèles est produite par ces trois causes; l'action de la rétine prédomine, quand il s'agit de la spirale en rotation, qui donne lieu à l'illusion de profondeur; le courant musculo-nerveux asymétrique (voisin du nystagmus) peut provoquer l'apparence de mouvement d'un système fixe de lignes parallèles ; enfin il y a d'autres faits dont l'explication échappe encore.

M. Barrett : *Comparaison de deux méthodes de classements des séries de teintes* (278-294). — La meilleure semble celle qui consiste à classer par exemple une série de 200 teintes, en présentant ensemble tous les spécimens, et non en faisant son classement par paquets successifs que l'on classe en eux et compare ensuite les uns aux autres. Cette seconde méthode est ennuyeuse, et moins nette, quoique certains (Larguier des Bancels, etc.) la déclarent plus naturelle.

F.-L. Wells : *L'observation systématique de sa personnalité comme moyen d'équilibre mental* (295-333). — Exposé de quelques moyens pour se mieux connaître et des avantages en résultant pour diriger le fonctionnement de son esprit.

V. — S. W. Feruberger : *Sur l'Élimination des deux intensités extrêmes pour comparer les excitations dans la méthode des excita-*

tions égales (335-355). — Les tables d'Urbau pour calculer plus vite les limites entre lesquelles se meut l'excitation constante, peuvent donner lieu à des altérations des expériences : S. F. propose d'autres tables qui lui paraissent procurer des résultats plus naturels.

R. A. Cümmins : *Étude des divers effets du jeu de basket-ball sur les réactions motrices, l'attention et la suggestibilité* (356-369). — Il semble que les modifications apportées à ces éléments diffèrent beaucoup des collèges de garçons à ceux des filles. Les méthodes employées demandent revision.

J. Weidensall : *Tests psychologiques appliqués aux femmes criminelles* (370-375).

Marg. Floy Washburn : *Fonctions du processus moteur au début* (376-390). — Essai de détermination de ce qui est le commencement d'un mouvement : le processus dans le centre moteur ne serait pas accompagné de conscience : ce qui rend inutile l'hypothèse des sensations d'innervations.

G. V. Dearborn : *A propos du facteur inhibiteur dans les mouvements volontaires, et des expériences de Langfeld* (391-392), qui répond (492).

VI. — C. A. Ruckmich : *Schème de la méthode psychologique* (393-401). — R. expose les divers sens et les diverses subdivisions du mot et de la chose.

E. Thorndike : *La fatigue dans une opération mentale complexe* (402-406). — Étude de la fatigue dans un travail de versification.

J. E. Downey : *Sur la lecture et le tracé de l'écriture en miroir* (408-441). — D. rapporte d'abord l'observation d'un cas particulier : après quoi il en discute l'interprétation à la lumière des études précédentes : il se demande surtout quel est le rapport de cet état avec la faculté d'orientation.

G. C. Myers : *Étude comparée de la reconnaissance et du ressouvenir* (442-456).

A. Wyczoikowska : *Étude de l'écriture automatique des enfants de deux à six ans, comme moyen de déterminer les origines historiques de l'écriture* (457-472).

H. L. Hollingworth : *Variations de rendement du travail durant le jour* (473-491). — Il semble que la continuation du travail influe sur sa précision tout différemment selon qu'il est musculaire ou mental.

D[r] Jean Philippe.

The Psychological Bulletin.

(XI, 1914).

1. *Revues générales* : sur la conscience, la terminologie, etc. — 2. *C. R. de l'association psychologique des Américains* : M. Washburn : Description de l'idée directrice, liée à une attitude corporelle. —

H. Leuba : États religieux, mystiques, trances et états d'intoxication. — H. S. Langgeld : audition colorée chez un musicien. — L. W. Cale : Cécité aux couleurs chez le chat. — W. T. Shepherd : Tests de l'intelligence à s'adapter chez le chien, le chat, le singe. — E. E. Southard : Quelle partie du cerveau agit dans l'introspection. — G. Dearborn : Mécanisme physiologique de la continence comme contrôle de soi-même à partir de l'adolescence. — 3. Recherches sur l'euphorie et le ton musculaire. — 4. C. R. sur le moral et le cerveau, sur le mécanisme des réflexes. — 5. Sensations. Attention. Corrélation. — 6. Anomalies, criminalité et maladies mentales. — 8. Psychologie animale. — 9. Mémoire et Idéation : Écriture et parole. — 10. Psychologie comparée. — 11. Psychologie des mouvements et de la fatigue. — 12. Psychologie sociale et religieuse.

Dr Jean Philippe.

Revista de Filosofia

(Buenos-Aires, janvier 1915.)

José Ingenieros : *Le contenu philosophique de la culture Argentine.* — Les idées des Encyclopédistes et des physiocrates ont eu, avec l'exemple de l'Amérique du Nord, une action déterminante sur le mouvement d'émancipation de l'Argentine. Avant ce moment, la seconde scolastique représentée par Suarez règne sans partage dans l'enseignement. « L'Université de Cordoba », essentiellement théologique, « synthétise la pensée hispano-coloniale », et sera encore après la révolution un centre de résistance contre les *Afrancesados*. A Buenos-Aires, par contre et déjà sous le vice-roi Vertiz, fidèle aux idées réformatrices de Charles III, le chanoine Maziel, curieux type de commissaire du Saint-Office converti par les livres qu'il censurait, préconise un enseignement supérieur s'inspirant plutôt de Descartes, Gassendi et Newton que d'Aristote et s'attachant à l'explication des effets naturels par l'expérience. L'influence française se développera par la suite selon deux directions divergentes, l'une cartésienne jugée plus compatible avec les idées traditionnelles et plus tard néo-cartésienne avec l'éclectisme, l'autre condillacienne, puis idéologiste, et l'influence de Condillac s'exercera à travers Cabanis et Destutt de Tracy sur des médecins philosophes. « Pour préparer la Révolution, Moreno et Belgrano avaient traduit Rousseau et Quesnay; Lafinure, Agüero et Alcorta montrent de l'esprit de suite en introduisant Cabanis et Tracy dans l'enseignement philosophique, Lafinure plus enthousiaste que précis, Agüero bon continuateur de ses maîtres français, Diego Alcorta médecin philosophe chez qui le sensationnisme se complète de physiologie. Rivadavia prend pour modèles l'économisme de Raynal et le libéralisme de Benjamin Constant. Même durant la dictature de

Rosas, les doctrines d'A. Smith et de Bentham s'insinuent dans l'enseignement du droit, et en dehors de l'enseignement officiel, le mouvement des esprits va aux idées de Saint-Simon et de Fourier, et au socialisme romantique de P. Leroux et J. Raynaud. Echeverria qui fonde l'Association de Mai appartient avec Alberdi au courant créé par la philosophie de Comte. Le chanoine J. I. Gorritz, passé aux idées libérales, écrit une œuvre qui annonce un véritable positivisme sociologique. Avec le président Sarmiento la sociologie argentine conclut à l'organisation de la nationalité par l'éducation qui doit réaliser le nivellement avec les races européennes. Le collège des Sciences morales devient collège national sous la direction d'Amédée Jacques, philosophe en France, pédagogue et seulement pédagogue en Argentine. Dès ce moment, avec l'orientation scientifique des études vers les applications sociologiques et éducatives et vers l'expérience, orientation déjà amorcée par les disciples de Condillac et de Cabanis, ce sont les ouvrages d'Auguste Comte, de Spencer, de Ribot, de W. James qui vont devenir et rester les guides et les modèles de la pensée argentine, cependant que dans les milieux catholiques éclairés le Néothomisme du cardinal Mercier tend à remplacer la scolastique de Balmès et que l'influence de Bergson et de Nietzsche règne surtout dans les milieux littéraires.

Ricardo Rojás : *Les idées esthétiques de Echeverria.* — Autodidacte dont la formation intellectuelle s'est accomplie en Europe, E. unit en lui les deux influences de V. Hugo et de V. Cousin. En contraste avec son esthétique qui relève de l'idéalisme platonicien des éclectiques, son romantisme devance les théories symbolistes par l'idée d'une suggestion qu'exercent, indépendamment du sens des paroles, le son et le rythme et dont V. Hugo offre de fréquents exemples. L'action civilisatrice de l'art lui paraît effective quoique latente, même en des sociétés où l'amélioration urgente des conditions matérielles et politiques prime toute autre fin. Son idéal littéraire inséparable de son idéal philosophique et national le rend également ennemi du classicisme et de la scolastique, le romantisme « n'étant autre chose que le libéralisme en littérature ».

Jean Pérès.

NÉCROLOGIE

E. DE ROBERTY

La mort d'Eugène de Roberty, assassiné dans sa propriété de Valentinovka, gouvernement de Tver, en Russie, sera déplorée par tous les amis de la sociologie. La *Revue Philosophique* perd en lui l'un de ses fidèles collaborateurs. Né en Podolie, en 1843, rédacteur, de 1869 à 1873, à la *Gazette académique de Saint-Pétersbourg*, de Roberty dut aban-

donner sa tâche, à cause de ses tendances libérales, sur un ordre personnel de l'Empereur. Vivant plus souvent à Paris que dans son pays natal, il n'a écrit qu'en français. En Russie, peu connu, il est considéré, à juste titre, comme écrivain français, et en France comme sociologue russe. Je ne connais de lui, en russe, qu'une lointaine *Histoire de la Philosophie* et un seul article dans les *Voprossi* de Moscou, publié il y a un quart de siècle, sur le *Criticisme et le positivisme*. De Greef me disait il n'y a pas très longtemps : « De Roberty n'est ni Russe, ni Français, ni Allemand, ni Belge. » Malgré son nom espagnol, legs d'aïeux émigrés en Russie au siècle de Catherine, E. de R. avait cependant la mentalité bien russe. L'abstraction et la généralisation, propres à ses compatriotes, jouent un rôle considérable dans ses théories. Il commence par être nettement positiviste, disciple d'Auguste Comte, et finit par passer à l'idéalisme ontologique. Sa sociologie est un composé des rêveries hégéliennes, du positivisme français et du mysticisme réaliste slave. Elle s'identifie avec l'éthique et la philosophie du droit. De Roberty assimile le moral au social. Le phénomène de différentiation idéologique qui s'exprime par ces mots : le bien, le mal, et cet autre phénomène, d'essence surorganique, la transmutation constante du bien en mal et du mal en bien, voilà le point de départ de la morale et, par suite, de la sociologie. Attachant une importance extrême à la causalité et à la finalité dans les phénomènes sociaux, de Roberty ne les découvre que dans le domaine superorganique. Esprit cultivé, ouvert, actif, il professait à l'Université nouvelle de Bruxelles et à l'École russe des hautes études sociales de Paris, aujourd'hui disparue. J'espère qu'un jour, quelque jeune collaborateur de cette *Revue* dessinera dans ses grands traits l'œuvre un peu embrouillée mais riche de celui qu'on pourrait appeler le métaphysicien de la sociologie, et qui a eu une certaine influence sur la pensée contemporaine.

O. L.

LIVRES REÇUS AU BUREAU DE LA REVUE

CALDERON. — *Le Logicisme : Origine, doctrine, systématisation.* In-12, Paris, Chantenay.

BALDWIN (J. M.). — *Genetic Theory of Reality*, t. IV. In-8, Putnam, London et New-York.

SHEARER (Edna). — *Hume's Place in Ethics.* In-8, Bryn-Mawr.

STEFANINI. — *L'Azione : Saggio.* In-8, Albighi, Roma.

CALÓ. — *Il problema della cordinazion.* In-12, Roma, Albighi.

COLOZZA. — *La matematica nell' opera educativa.* In-12, *Ibid.*

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

Les Troubles psychiques et neuro-psychiques de la Guerre

C'est seulement depuis la guerre sud-africaine et surtout depuis la guerre russo-japonaise que les psychoses et psycho-névroses de la guerre ont commencé d'être signalées et étudiées.

Parmi les principaux points mis en lumière par les psychiatres russes tels que Jacoby, Chaïkewitch, Serge Soukhanoff, Oreretzkowsky, Vladitchko, Ermakoff, Antokratow, Cygielstrejch, etc... ou anglais tels que Stewart et Kay, il faut citer : 1° la grande fréquence dans les guerres modernes des cas de psychoses et psycho-névroses (fréquence telle que les Russes durent créer à Kharbine et à Moukden, en Mandchourie, des hôpitaux psychiatriques, le rapatriement des malades mentaux à des milliers de kilomètres n'étant d'ailleurs guère possible); 2° la prédominance, à côté des vésanies ou folies proprement dites, de psychoses et psycho-névroses aiguës, souvent passagères, analogues cliniquement à celles résultant des grands accidents; 3° la multiplicité particulière des cas de ce genre à la suite des batailles maritimes et particulièrement des explosions de navires; 4° la nécessité d'une assistance psychiatrique pour les armées en campagne consistant, par exemple, en hôpitaux improvisés dans des localités suffisamment éloignées de la base des opérations et du passage des troupes.

Ces enseignements si importants de la guerre russo-japonaise m'amenèrent à préconiser, dans les trois dernières éditions de mon *Précis* (1909-1914), comme le firent de leur côté Roubinovitch, Granjux, le professeur Simonin, une assistance psychiatrique en cas de guerre.

Cette assistance psychiatrique n'avait pu encore être organisée, mais les esprits étaient préparés à l'idée de sa nécessité, si bien que dès le mois d'août 1914, au début même des hostilités, le

Service de santé n'hésita pas à créer des centres psychiatriques spéciaux pour militaires qui, peu à peu, tendent à se multiplier et à se perfectionner.

Chargé du Centre psychiatrique de Bordeaux installé le 20 août à l'Hôpital militaire, j'y ai observé un ensemble de faits d'où me paraissent se dégager quelques données cliniques et pratiques utiles à connaître.

Les cas qui me sont passés sous les yeux jusqu'à ce jour 31 décembre, au nombre de 150[1], peuvent se diviser en deux catégories principales : 1° les cas de psychoses chez des militaires n'ayant pas été au feu, psychoses ordinaires, banales, survenues simplement à l'occasion de la guerre (folies, déséquilibrations, dégénérescences, alcoolisme, paralysie générale, etc.), que je laisse de côté pour l'instant, me réservant d'y revenir dans une seconde étude (62 cas); 2° les cas de troubles psychiques et neuro-psychiques chez des militaires revenant du feu et directement consécutifs à la bataille (88 cas).

C'est cette dernière catégorie de faits, et tout particulièrement ceux relatifs aux troubles psychiques, que je voudrais examiner, au moins sommairement, dans la présente étude.

I. — Troubles neuro-psychiques.

Pour ne pas allonger outre mesure cet article, je me bornerai à l'étude des troubles psychiques. Quant aux troubles neuro-psychiques, c'est-à-dire aux manifestations nerveuses associées à des manifestations mentales telles que confusion, dysmnésie, onirisme hallucinatoire, idées fixes, obsessions, phobies, etc., je ne ferai que les signaler ici d'un mot.

L'épilepsie est rare. La neurasthénie est plus fréquente, surtout chez les officiers. Déjà existante ou préparée antérieurement, elle se manifeste chez eux, sous la forme la plus typique de névrose d'épuisement, avec adynamie physique et psychique, apathie, aboulie, nosophobie. Plusieurs de ces officiers étaient déjà fatigués avant la guerre, usés même par de longs séjours aux Colonies et

1. Cet article est extrait d'un Mémoire plus étendu, rédigé en novembre 1914, après observation de 95 malades. L'observation des malades examinés depuis, 150 au 31 décembre, 350 au 15 avril, 450 au 15 mai 1915, n'a fait que confirmer sur tous les points les vues qui y sont émises.

leur potentiel était par avance incapable de suffire à l'exceptionnelle dépense de forces à fournir. Les uns ont fléchi dès le début; les autres, après avoir donné tout ce qu'ils pouvaient, parfois avec grand éclat, retombaient absolument vidés, désormais incapables et navrés de leur incapacité.

Dans certains cas, il s'agit de formes mixtes, faites à la fois de neurasthénie et de mélancolie avec, suivant les individus, prédominance de l'une ou de l'autre.

Quant à l'hystérie, seule ou associée à la neurasthénie, c'est elle ou tout au moins ce que nous avons accoutumé de ranger sous cette étiquette nosologique, qui de beaucoup a dominé la scène. Les cas les plus variés, les plus insolites, les plus curieux peuvent s'observer : syndromes de tremblements, de trépidation, de spasmes, de tics, de convulsions, d'impotence, d'anesthésie, de paralysie, d'incontinence urinaire, de cécité, de surdité, de mutisme, de sommeil, de délire, tantôt passagers et disparaissant à la moindre action suggestive, tantôt tenaces et résistants au plus haut point, accompagnés ou non d'attaques hystériques classiques, se reproduisant quotidiennement parfois à la même heure. Presque toujours, ces manifestations se rencontrèrent chez des névropathes, dont certains avaient déjà eu antérieurement des accidents nerveux.

II. — Troubles psychiques.

Les troubles psychiques traumatiques, qu'il s'agisse d'un traumatisme moral, purement émotionnel, ou d'un traumatisme physique, se traduisent essentiellement par des symptômes de confusion mentale avec ou sans onirisme hallucinatoire, c'est-à-dire exactement par les symptômes qui caractérisent les psychoses d'intoxication et d'infection.

Cette opinion, d'accord avec les faits observés par les psychiatres russes en Mandchourie, comme avec ceux résultant de l'explosion des cuirassés *Iéna* et *Liberté* ou des récents tremblements de terre de Sicile, se trouve confirmée une fois de plus par les faits de la guerre actuelle, dans lesquels les deux principaux troubles psychiques constatés par nous ont été : *l'onirisme hallucinatoire* et la *confusion mentale*.

- *Onirisme hallucinatoire.* — L'onirisme hallucinatoire n'a pour ainsi dire jamais fait défaut chez mes 88 malades atteints de troubles psychiques ou neuro-psychiques consécutifs à la bataille. A cet égard, je dois faire remarquer que bien rares sont les blessés revenant du feu qui ne rêvent pas, peu ou prou, de combats. J'en ai interrogé un assez grand nombre au hasard et la plupart, même ceux dont le sommeil était absolument calme auparavant, m'ont déclaré qu'ils avaient eu au retour du front, et pendant quelques nuits au moins, des rêves de cette sorte.

Cela est très naturel et on ne saurait en être surpris. Mais il ne s'agit là que de rêves ordinaires, sans caractère pathologique.

Le rêve morbide, qui seul constitue l'onirisme, ne commence que lorsqu'il s'impose comme une réalité, lorsque le dormeur le vit véritablement et cet onirisme, qui participe on le voit de l'état second, du somnambulisme nocturne[1], peut aller comme lui, du rêve muet au rêve en action.

C'est de ce rêve vécu, de cet onirisme hallucinatoire que je veux uniquement parler ici.

Il n'a, disons-nous, pour ainsi dire jamais fait défaut chez nos malades à troubles psychiques ou neuro-psychiques. Les événements et incidents de la bataille qui lui servent de thème sont variables : ce sont les éclatements d'obus, les mitrailleuses, les fusillades, les charges à la baïonnette, les évolutions des aéroplanes, la vie des tranchées, le spectacle des blessés et des morts. Parfois les scènes sont multiples chez le même malade et c'est le cas le plus fréquent. D'autres fois, la scène est unique, toujours la même et elle consiste alors d'habitude dans la reviviscence douloureuse, terrifiante des circonstances de la blessure ou de l'émotion-choc.

Le degré de l'onirisme hallucinatoire varie également suivant les sujets. Tantôt la vision est simplement pénible et passagère; tantôt elle étreint à tel point le dormeur qu'il la vit littéralement et qu'elle se continue même le jour en ce que l'on a appelé fort justement le « rêve prolongé ». Plusieurs de nos malades à ce degré, se

1. La psychose récemment décrite par M. Milian (*Paris Médical*, 2 janvier 1915) sous le nom de « l'hypnose des batailles », n'est pas autre chose que la confusion mentale avec délire onirique hallucinatoire, forme clinique sur laquelle j'ai tant insisté depuis de longues années, en faisant ressortir particulièrement son caractère somnambulique ou d'état second.

remuaient, s'agitaient et parlaient en rêvant, laissant échapper des exclamations significatives.

Si l'intensité de cet onirisme hallucinatoire marque l'influence profonde des émotions de la bataille sur les soldats, elle contribue de son côté, par une sorte de choc en retour, à entretenir à un haut degré l'impressionnabilité des sujets. Heureusement, son action n'est que passagère, la durée de l'onirisme hallucinatoire n'étant elle-même que transitoire. J'ai vu celui-ci durer rarement plus de deux semaines, même dans les cas les plus aigus. D'habitude, il disparaît au bout de quelques jours, après lesquels le sommeil redevient calme et réparateur.

Je n'ai pas besoin d'ajouter, je pense, que l'onirisme hallucinatoire des soldats revenant du feu n'a rien à voir avec l'éthylisme. La plupart de mes onirisants étaient absolument sobres. Je crois d'ailleurs avoir fait justice de cette erreur, trop lonptemps répandue, que les hallucinations nocturnes pénibles, terrifiantes, professionnelles, étaient l'indice caractéristique de l'intoxication par l'alcool. En réalité, elles peuvent se manifester exactement telles dans tout trouble métabolique de l'organisme produit soit par une intoxication, soit par une infection quelconque soit, ce qui paraît équivalent, par un choc émotif.

Cela n'empêche pas, bien entendu, les événements de la guerre et de la bataille d'intervenir, chez les alcooliques, même non combattants, pour donner une forme spéciale à leurs hallucinations oniriques. Ce n'est là d'ailleurs qu'un exemple de ce fait très général que les événements du moment interviennent souvent, chez les aliénés, pour orienter et colorer leur délire et leurs hallucinations.

Confusion mentale. Amnésie. — A côté de l'onirisme hallucinatoire, du rêve vécu des combats, le syndrome prédominant, dans les troubles psychiques que nous étudions, est le syndrome Confusion mentale.

Cette confusion mentale, bien que constituée par ses éléments habituels : obtusion, désorientation, amnésie, agitation ou torpeur, diffère par certains points de la confusion mentale typique, celle qui survient, par exemple, au cours des infections aiguës. Elle a un début brusque, comme la cause traumatique qui la produit; elle n'est habituellement pas de longue durée; elle se manifeste

avant tout par le symptôme *amnésie*, et c'est là son caractère essentiel. La confusion mentale produite par la bataille fait donc partie des confusions mentales à type amnésique, comme la confusion mentale de l'insolation, de la polynévrite et de l'éclampsie.

Mais, pour si accentuée que soit l'amnésie, pour si exclusive qu'elle paraisse en pareil cas, elle ne représente pas tout l'état morbide; elle se rattache toujours à une confusion mentale, peu apparente peut-être en ses manifestations légères et transitoires d'obtusion et de désorientation, mais néanmoins réelle. Elle coexiste même le plus souvent, comme nous le verrons tout à l'heure, avec des rêves hallucinatoires, c'est-à-dire avec l'élément onirique de la confusion mentale.

L'amnésie des traumatismes crâniens, comme celle de l'insolation ou des infections graves, a des caractères bien connus. Sous sa forme typique, elle est à la fois *lacunaire* (la lacune portant sur le traumatisme lui-même), *rétrograde* (c'est-à-dire remontant plus ou moins dans le passé d'avant le traumatisme), *antérograde*, *actuelle ou de fixation* (c'est-à-dire se continuant après le traumatisme et se traduisant par une difficulté plus ou moins grande à fixer les impressions du moment).

L'amnésie qui résulte de la bataille peut se présenter sous cet aspect classique. Cela m'a paru rare. Dans les cas légers et moyens, elle consiste surtout en une imprécision de souvenirs qui s'étend à une période plus ou moins longue du temps du traumatisme et du temps consécutif. Sauf les cas accompagnés de perte de connaissance, ce n'est point là nuit complète mais un crépuscule plus ou moins sombre, une dysmnésie plutôt qu'une amnésie.

Mais ce qui m'a paru caractériser surtout l'amnésie consécutive à la bataille et la spécialiser, en quelque sorte, au milieu des amnésies similaires, c'est qu'elle offre une tendance singulière à se manifester sous la forme complète, totale.

L'amnésie totale, c'est-à-dire celle s'étendant à la vie entière, et ne laissant rien subsister dans l'esprit du sujet, ni son nom, ni son lieu d'origine, ni son âge, ni sa profession, rien en un mot des événements qu'il a vécus antérieurement, est extrêmement rare.

Or je viens d'en observer plusieurs cas très nets chez des militaires revenant du feu, profondément shockés, mais non blessés. Tous étaient incapables, à leur arrivée, de fournir sur leur compte

et sur le compte de leur famille le moindre renseignement. Un adjudant, évacué de Cambrin dans un état d'hébétude extrême qui se dissipa lentement, ignorait tout de lui et quand on lui demandait, par exemple, s'il était marié, il regardait son annulaire et se bornait à dire : « Je dois l'être, puisque voici mon anneau. »

Chose curieuse, tandis que tous les souvenirs de l'existence ont disparu, il en est un qui peut survivre : c'est celui de l'événement qui a déterminé le shock. Parfois même, le souvenir de cet événement se cristallise en quelque sorte dans le cerveau et s'y objective au point que, idée fixe angoissante et presque hallucinatoire le jour, il devient, la nuit, une hallucination terrifiante, se reproduisant à chaque sommeil.

Tel le fait de ce sous-lieutenant qui m'est envoyé à l'hôpital militaire de Bordeaux le 3 septembre 1914.

Au moment de son arrivée, cet officier, à la fois hébété et apeuré, offre une amnésie telle qu'il ne sait plus son nom, ni son âge, ni son lieu d'origine, ni son domicile, ni sa profession, ni s'il a des parents, s'il est marié, s'il est officier de l'active ou de la réserve, etc. Il a beau chercher, rien ne vient. Une seule chose subsiste dans sa mémoire : c'est la scène horrifiante à la suite de laquelle il est tombé dans l'état où il se trouve. Se repliant un jour par ordre avec sa section, après être resté longtemps sous les obus, il aperçoit un colonel d'artillerie et un lieutenant affreusement blessés, d'une pâleur mortelle, hissés sur un canon traîné par deux chevaux seulement. Il ordonne à ses hommes de pousser par derrière la pièce, car l'ennemi poursuit. Il est très saisi. A partir de ce moment, la nuit se fait dans son esprit.

Cette scène est encore tellement vivace chez le jeune officier qu'il y pense sans cesse le jour et qu'il la revoit en rêve toutes les nuits. Aussi évite-t-il de la raconter, car il ne le peut encore sans frémir.

Voilà donc, sous l'influence d'un choc émotif, une amnésie totale, ayant tout effacé chez le sujet à l'exception de l'événement traumatique même qui, lui, envahit la conscience et s'y monoïdéise de jour et de nuit avec une intensité singulière.

Voici encore un cas typique de ce syndrome clinique, fait à la fois de confusion mentale amnésique et d'onirisme hallucinatoire de la bataille, que je dois à l'obligeance du médecin-major de 1re classe Pégurier.

« Le capitaine X..., officier d'élite, au cours de combats renouvelés, éprouve un jour une émotion des plus violentes en voyant certains de ses hommes atteints par des grenades incendiaires.

« Après avoir jeté sa pèlerine sur l'un d'eux, qu'il parvient à éteindre, il se sent tout à coup étourdi et perd entièrement conscience de l'ambiant.

« Il reprend contact avec le monde extérieur deux jours après, dans le train sanitaire qui l'évacue, mais sans pouvoir comprendre où il se trouve. Il se croit prisonnier et environné d'Allemands.

« Pendant trois jours, la perte de conscience a été complète, et la mémoire des faits qui se sont produits pendant ces trois jours n'est jamais revenue. Il y a un trou dans l'existence de cet officier, qui déclare avoir l'impression d'être mort pendant cette période.

« Progressivement cependant, l'état de subconscience s'efface, mais le délire onirique subsiste beaucoup plus longtemps. Pendant plusieurs semaines, il n'y a aucun sommeil sans de douloureux cauchemars. C'est toujours l'attaque de nuit qui reparaît, les hommes incendiés, avec l'angoisse de sentir que ses hommes ne sont plus autour de leur officier, qui se voit seul au milieu de la mêlée.

« Actuellement, le capitaine X... est entièrement rétabli. Il a récupéré l'intégrité absolue de ses fonctions cérébrales et se dispose à partir pour le front, ne demandant qu'à faire à nouveau très vaillamment son devoir. »

En dehors des cas de confusion mentale et d'amnésie avec onirisme hallucinatoire plus ou moins marqué, je n'ai observé que beaucoup plus rarement d'autres psychoses chez des hommes revenant du feu : 4 cas d'anxiété à type mélancolique, 4 cas d'excitation maniaque, enfin 5 cas de délire vaniteux chez des débiles, consistant en auto-attribution de grades et de décorations imaginaires (2 cas) ou en inventions de circonstance, notamment en procédés infaillibles pour détruire les tranchées ennemies, avec le désir de présenter l'invention au généralissime ou au ministre de la Guerre et la peur défiante d'en être dépossédé (3 cas).

Mais, même chez ces sujets, il existait de l'amnésie et de l'oni-

risme hallucinatoire qui constituent donc bien, en l'espèce, les troubles psychiques fondamentaux [1].

Étiologie. — L'enquête étiologique très minutieuse à laquelle je me suis livré dans chaque cas, m'a montré que dans les psychoses de la bataille comme ailleurs, les causes prédisposantes ne perdaient pas leurs droits, tout au contraire.

La prédisposition observée chez les malades atteints de confusion mentale et d'onirisme hallucinatoire n'est pas la prédisposition vésanique. A cet égard nous verrons dans la seconde partie de cette étude, celle concernant les psychoses ordinaires, que les fils d'aliénés, les grands déséquilibrés, les alcooliques, à plus forte raison ceux qui avaient déjà eu antérieurement quelque accès de folie, sont surtout tombés ou retombés malades soit dès la déclaration de guerre, soit durant le temps de la mobilisation, soit dans les premiers jours de leur incorporation, c'est-à-dire avant leur envoi au feu. Il semble qu'il y ait eu là une première sélection naturelle, réalisée d'emblée chez les prédisposés vésaniques. Par contre, il se trouve très peu de ces prédisposés parmi les sujets revenant du front qui sont passés sous mes yeux. Encore étaient-ce de simples déséquilibrés, que les agitations des premiers jours de la guerre n'avaient pas suffi à rendre aliénés et auxquels il avait fallu pour cela l'appoint de la bataille elle-même. Tels, notamment, ces débiles atteints de « délire des tranchées » auxquels j'ai fait allusion ci-dessus.

Les individus chez lesquels sont survenues des psychoses de la bataille étaient presque tous et avant tout des *prédisposés émotifs*, des impressionnables, des nerveux, certains mêmes des névropathes.

Cette prédisposition particulière, véritable « constitution émotive », comme dit E. Dupré, domine et éclaire, à mon avis, le mécanisme étiologique des psychoses de la bataille qui sont donc, essentiellement, des psychoses d'origine émotive.

Ce qui le prouve, c'est non seulement l'existence habituelle de la prédisposition émotive, chez les sujets, mais c'est aussi l'existence, comme facteur occasionnel principal et constant, de l'émotion-choc.

1. Les cas que j'ai observés depuis m'ont donné à peu près les mêmes résultats, avec une prédominance plus grande des psychoses mélancoliques à délire d'auto-accusation ou de disculpation militaire, associées à de la confusion.

A priori, on serait tenté de croire que cette cause occasionnelle doive être le traumatisme corporel, la blessure et les conséquences de tout ordre qu'elle peut entraîner. Il n'en est rien. Sur mes 50 malades (et c'est la même proportion depuis), 22 seulement avaient été blessés, les 28 autres n'avaient reçu ni blessure, ni contusion. En revanche, ce qui n'avait manqué chez aucun, c'est le traumatisme moral, émotionnel.

Deux surtout, parmi les émotions-chocs, se retrouvent à l'origine du trouble psychique : l'affolement produit par l'éclatement subit et tout proche d'un obus, couvrant le sujet de terre et le déplaçant même sans le toucher (obusite); ou bien et peut-être plus encore, le saisissement douloureux, suraigu, éprouvé au spectacle horrifiant de camarades, d'amis, de voisins, de chefs, affreusement blessés, tués ou mutilés devant soi. Les deux chocs émotifs s'associent, d'ailleurs, assez souvent.

Aussi, la réaction ne se fait-elle pas attendre et le trouble psychique apparaît rapidement, brusquement [1], soit sous forme d'agitation confusionnelle poussant les sujets à se précipiter inconsciemment dans toutes les directions, parfois même vers l'ennemi, en criant et en brandissant leur fusil, soit plutôt sous forme de stupeur inerte, passive, égarée, comme catatonique, avec parfois des répercussions plus ou moins profondes sur l'organisme (état saburral, anurie transitoire, etc.).

Ce que nous disons là pour les troubles psychiques de la bataille s'applique exactement, cela va sans dire, aux troubles neuropsychiques, en particulier à toutes les formes observées d'hystéro-traumatisme. La cause, ici encore, ne saurait être douteuse : c'est le choc émotif.

Non seulement, en effet, le choc émotif n'a jamais manqué chez nos malades de cette sorte, mais on constate qu'il a joué chez tous, qu'ils aient été saisis par l'éclatement voisin d'un obus ou blessés par une balle, pris immédiatement ou tardivement, le rôle essentiel.

Une dernière preuve établit bien que ces sujets sont les victimes de leur émotivité : c'est que cette même émotivité persiste et domine

1. L'effet du choc traumatique n'est cependant pas toujours aussi subit. Dans nombre de cas le shocké agit d'abord et se meut, cherchant à se mettre en sécurité et ce n'est qu'après ce pénible effort et lorsqu'il est hors de danger, qu'il s'abandonne en quelque sorte et qu'apparaissent dans toute leur intensité les phénomènes d'inhibition psychique ou nerveuse.

la scène durant tout le cours de leur maladie. C'est elle qui fait par exemple que lorsque ceux atteints de parésie névropathique veulent marcher, ils hésitent, tremblent, ont peur, comme dans la staso-basophobie; elle qui, en raison de leur suggestibilité, les tient sous le coup d'une idée fixe d'impotence, de paralysie, d'incurabilité, comme dans la *sinistrose*, dont les cas de ce genre ne sont, au fond, qu'une variété; elle enfin qui détermine chez presque tous, en même temps que des troubles nerveux, des troubles psychiques de confusion, d'amnésie, d'onirisme hallucinatoire plus ou moins marqués.

Et l'on s'explique parfaitement, dès lors, l'évolution de ces syndromes fonctionnels (impotences, trémulations, spasmes, contractures, etc.) entièrement subordonnés à la mentalité émotive des sujets : s'améliorant ou s'aggravant avec elle, susceptibles même de se prolonger et de s'immobiliser en quelque sorte indéfiniment lorsqu'ils sont liés à quelque auto-suggestion, à quelque idée fixe sous-jacente.

Donc, ce qui provoque les troubles psychiques et neuro-psychiques de la bataille, ceux du moins que nous avons vus et observés, c'est, essentiellement, une émotion-choc des plus violentes chez des individus impressionnables et nerveux de tempérament. Il va de soi que les fatigues physiques et morales, les longues marches, le perpétuel qui-vive, l'insomnie de la vie sur le front, les immobilités prolongées dans la tranchée, etc., sont des circonstances qui, en diminuant la résistance de ces nerveux, favorisent d'autant l'action du choc-émotif. Il en est de même des maladies antécédentes, en particulier, cela va sans dire, des intoxications et des infections latentes ou chroniques, telles que l'éthylisme, le paludisme, la tuberculose, etc. Le délire onirique hallucinatoire le plus riche et le plus durable que j'aie constaté est celui de deux officiers atteints l'un de paludisme, l'autre à la fois de tuberculose et de paludisme.

Il n'est pas sans intérêt, au point de vue de l'âge et de la situation militaire, de remarquer que de nos 50 malades atteints de psychoses de la bataille, 27 appartenaient à la réserve, 8 à l'active et 13 à la territoriale et que, sur ce nombre, il existait 35 simples soldats, 10 officiers, 2 adjudants, 2 sergents et 1 caporal. J'ajoute que des trois atteints d'amnésie totale, l'un était

adjudant et les deux autres des officiers. Il semble donc que les troubles psychiques de la bataille atteignent de préférence, sauf pourcentages à établir, les hommes de la réserve et se montrent intenses, surtout sous la forme amnésique, chez les officiers [1].

Diagnostic, pronostic, traitement : assistance psychiatrique militaire en temps de guerre.

Le diagnostic important, en ce qui concerne les psychoses de la bataille, consiste à les différencier des psychoses ordinaires, c'est-à-dire des folies. Ce diagnostic a une importance capitale en l'espèce, car il commande à la fois le pronostic et le traitement. S'il s'agit en effet d'une vésanie, l'atteinte est sérieuse, elle sera longue, peut-être incurable, et elle nécessite presque toujours l'internement d'emblée, sinon la réforme. Si au contraire il s'agit d'une psychose par choc émotif, à forme de confusion mentale, d'amnésie, de délire onirique hallucinatoire, la guérison est à peu près certaine, dans un temps relativement court et il n'y a lieu, sauf exception et s'il s'agit, par exemple, d'associations confuso-vésaniques, ni à internement, ni à réforme.

C'est à mon sens une sérieuse erreur et surtout une fâcheuse pratique, susceptible de porter grand tort à la fois à ces malades et à l'armée, que de les considérer indistinctement comme des aliénés et de les interner tous, ainsi que cela a pu se faire, sans observation et sans triage préalables, dans un asile d'aliénés. Ces sujets, bouleversés simplement et momentanément par un choc émotif, ne sont pas plus des aliénés véritables que ceux qui présentent de la stupeur, de la confusion ou du délire transitoire sous l'influence de la fièvre typhoïde, de la pneumonie, de l'urémie, ou d'un traumatisme chirurgical.

On n'a pas le droit d'infliger la grave mesure de l'internement à

1. Wladyczko et Adam Cygielstrejch ont signalé, eux aussi, la prédominance des troubles psychiques chez les soldats de la réserve dans la guerre de Mandchourie. La question est de savoir si cette prédominance est absolue ou si elle n'est que relative et due uniquement à une prédominance numérique parallèle des réservistes dans les armées. Il faut noter d'autre part que si, comparativement, les troubles psychiques ont été plus fréquents chez nos réservistes et territoriaux, les troubles neuro-psychiques, eux, ont été plus communs chez nos soldats de l'active et chez les jeunes réservistes.

des officiers ou à des soldats qui reviennent du feu dans un état passager de torpeur confusionnelle ou d'onirisme hallucinatoire terrifiant et qui, quelques semaines peut-être plus tard, seront en état de reprendre leur place dans le rang.

Les deux officiers dont j'ai plus haut résumé l'histoire sont aujourd'hui guéris de leur confusion mentale amnésique avec appoint onirique. Ils ont sans difficulté repris leur service et leur place au front. Quelles seraient leur situation et leur autorité si on les savait, en ces graves moments, fraîchement sortis d'un asile d'aliénés? Cela suffirait à juger la question. Et ce que je dis de ces officiers, je puis le dire de tous les malades qui, après un orage confusionnel et oniriqne plus ou moins rapidement apaisé à l'hôpital, sont déjà retournés au combat.

Voilà pourquoi s'impose dans les guerres modernes, en particulier dans celle si dure et si longue que nous traversons, une Assistance psychiatrique militaire. Notre pays l'a compris et cette Assistance, dans les détails de laquelle il est inutile d'entrer ici, s'est organisée et s'organise, on peut le dire, de jour en jour.

A. Régis.

Les lacunes intellectuelles et morales de J.-J. Rousseau

Grand poète lyrique, satirique mordant, moraliste pénétrant, dialecticien plein de force et de finesse, écrivain éloquent, J.-J. R. présente cependant des lacunes intellectuelles qui déconcertent ses admirateurs [1] : exagérations énormes, généralisations illogiques, fautes de jugement grossières et contradictions choquantes, associations d'idées maladives.

Écrivant toujours sous l'influence d'une émotion, d'une passion, Rousseau exprime ses idées, ses sentiments, ses sensations avec une extrême vivacité. Ses expressions sont outrées, superlatives, hyperboliques, parce qu'il sent très fortement. Fait-il un bon repas avec un pain bis, un jambon appétissant et une omelette assez épaisse, que lui sert un paysan, jamais, dit-il, un piéton n'en connut un pareil. Racontant le dîner qu'il fit autrefois à Thoune avec Mlle Galley et Mlle Craffigny, il s'écrie : « Quel dîner ! jamais souper des petites maisons de Paris n'approcha de ce repas. » Ces exagérations, qui rendent son récit si vivant, viennent de la vivacité de ses impressions, qui sont restées gravées dans sa mémoire après de longues années et qui sont encore embellies par le souvenir de sa jeunesse. Est-il épris d'une femme, jamais amour ne fut plus tendre, plus vrai, plus pur que le sien. La passion que lui inspire Mme d'Houdetot est, dit-il, la plus vive peut-être qu'aucun homme ait jamais sentie. Parle-t-il de son amitié pour Diderot et du chagrin que lui causa sa captivité à Vincennes, il écrit : « Si elle eût duré quelque temps avec la même rigueur je crois que je serais mort de désespoir au pied de ce malheureux Donjon. » Lorsqu'il raconte son amitié pour son cousin Bernard, avec qui il passa sa vie, se battant quelquefois avec lui et se récon-

1. Michelet lui-même, qui est un disciple de Rousseau, qui s'est nourri de ses écrits, signale ses paradoxes, ses contradictions dans *Ma Jeunesse*, p. 208.

ciliant avec lui un quart d'heure après avec attendrissement, il y voit « un exemple peut-être unique depuis qu'il existe des enfants ». Il croit que cette amitié est une exception. Les émotions de plaisir et de joie qu'il éprouve sont si fortes, que, pour les exprimer, il emploie le mot de délire; c'est ainsi que, voulant exprimer la joie que son cousin et lui éprouvèrent à voir bourgeonner un saule qu'ils avaient planté, à l'insu du pasteur qui les gardait, il écrit : « Nous étions comme en délire ».

A l'en croire, jamais personne n'a autant souffert que lui. Très nerveux, exagérant ses malaises réels, se croyant atteint de maladies qui n'existaient que dans son imagination, il était comme les hypocondriaques, qui ont une tendance à tout grossir, à tout voir en noir, à exhaler leur mauvaise humeur pour des motifs futiles, à critiquer avec amertume la société, les défauts des autres, tout en restant indulgents pour eux-mêmes. Cette disposition hypocondriaque portait Rousseau à donner à ses plaintes un accent excessif. Timide, susceptible, ombrageux, il éprouvait dans la société, à cause de sa pauvreté, de sa situation subalterne, des froissements d'orgueil, des piqûres d'amour-propre, qui le faisaient cruellement souffrir. Dans une lettre à Mme d'Épinay, il écrivait : « Tout le monde à commencer par moi m'est insupportable. Je porte dans le corps toutes les douleurs qu'on peut sentir et dans l'âme toutes les angoisses de la mort. » Mécontent de son logement à Vienne, il écrit qu'il est logé « de manière à périr de mélancolie en peu de jours ».

C'est avec la même exagération que Rousseau parle de ses qualités. Parle-t-il de ses recherches ardentes pour arriver à la vérité, ses recherches sont « les plus ardentes et les plus sincères qui jamais peut-être aient été faites par aucun mortel [1] ». S'il parle de sincérité, il revendique l'honneur d'être le seul auteur de son siècle et de beaucoup d'autres qui ait écrit de bonne foi et qui n'ait dit que ce qu'il a cru [2]. A la suite de la condamnation de l'*Émile* par le Parlement de Paris, pour outrages à la religion, il écrit que « le seul homme qui croit en Dieu doit être la victime des défenseurs du christianisme ». Il dit aussi de ceux qui le combattent à Genève qu'il ne voit pas parmi eux un chrétien, lui seul est chré-

1. *IIIe Promenade.*
2. *Lettre à M. de Beaumont.*

tien. Faisant dans les *Confessions* l'éloge de son ami espagnol Altuna il écrit : « Hors moi je n'ai vu que lui seul de tolérant. » Lorsqu'il raconte le dessein qu'il avait formé au sortir d'une maladie, il dit que c'est « le dessein le plus grand peut-être ou du moins le plus utile à la vertu que mortel ait jamais conçu ». Lorsqu'il est persécuté, condamné à Paris, à Genève, il écrit que jamais personne au monde n'a subi de pareilles persécutions : « Ma situation est unique, elle est inouïe depuis que le monde existe, et je ne puis présumer qu'il s'en trouve jamais une pareille. » A l'en croire, sa *Lettre sur la musique* souleva contre lui toute la nation qui se crut offensée dans sa musique. Le soulèvement fut tel « que la nation n'en est jamais bien revenue ».

Tout ce qui lui arrive, joie ou chagrin, sympathie ou hostilité, tout ce qui le concerne est toujours sans exemple, exceptionnel. Lorsqu'il cite la lettre qu'il écrivit au bailli de Vitau, après son expulsion des états de Berne, il dit que cette lettre, « qui a couru Paris a arraché des larmes à tous les honnêtes gens et des plaisanteries au seul Voltaire ». Tous les honnêtes Parisiens ne sont assurément pas aussi larmoyants. Voulant parler des regrets qu'il a laissés en Angleterre, il écrit : « Seul peut-être de tous les étrangers qui jamais vécurent en Angleterre il a vu le peuple de Wooton pleurer à son départ [1]. »

Rousseau voit tout avec exagération; il embellit le passé, il noircit le présent; il porte aux nues ceux qui lui sont sympathiques, il peint des plus noires couleurs ceux dont il croit avoir à se plaindre; compare-t-il ses compatriotes aux Parisiens, il trouve aux premiers toutes les qualités, l'amour de l'égalité, l'amour de la liberté, la passion de l'indépendance, des mœurs pures, le bon sens le plus solide; il ne voit dans les seconds que des hommes frivoles et des « esclaves », soumis au despotisme le plus absolu. Il va sans cesse de l'idylle à la satire. Par suite d'un excès de sensibilité et d'imagination, il exagère en bien et en mal même, quand il parle de lui. « Tel est le fruit d'une imagination trop active, qui exagère par-dessus l'exagération des hommes et voit toujours plus que ce qu'on lui dit... Il est impossible aux hommes et difficile à la nature elle-même de passer en richesse mon imagination. »

1. *Dialogue.*

Rousseau gâte souvent les réflexions les plus fines et les plus sagaces par l'exagération. C'est ainsi que très justement frappé des pratiques malthusiennes qui restreignent la population il écrit : « Cet usage, ajouté aux autres causes de dépopulation, nous annonce le sort prochain de l'Europe. Les sciences, les arts, la philosophie et les mœurs qu'elle engendre ne tarderont pas d'en faire un désert. Elle sera peuplée de bêtes féroces; elle n'aura pas changé d'habitants [1]. » Il force sa pensée pour faire un trait d'esprit.

Révolté par le contraste de l'opulence et de la pauvreté, il exagère la puissance de la richesse et la dégradation de la pauvreté, au point de croire que les riches et les pauvres sont également incapables de comprendre la justice et la liberté, que les premiers tiennent la loi dans leur bourse et que les seconds aiment mieux du pain que la liberté. Généralisant les exemples de corruption qu'il a pu observer, il croit que les riches peuvent tout acheter et que les pauvres sont disposés à tout vendre [2].

Passionné pour la liberté, pour l'égalité, ne trouvant pas dans la société la perfection qu'il a rêvée, il se laisse entraîner par son indignation à une critique souvent juste des abus de la société, mais aussi à une satire excessive des institutions sociales. Les injustices, les violences, la fourberie, la diffamation, l'outrage lui inspirent une indignation qui ne sait pas se contenir. Lui qui a dit que « le sang d'un seul homme est d'un plus grand prix que la liberté de tout le genre humain », dans l'*Émile*, il admet la nécessité du meurtre sans duel, comme représailles d'une injure pour venger son honneur. Dans une lettre adressée de Mouquin le 14 mars 1770 à l'abbé M., il cherche encore à justifier cette assertion : « Si un homme indignement, injustement flétri par un autre, va le chercher un pistolet à la main dans l'amphithéâtre de l'Opéra, lui casse la tête devant tout le monde, et puis se laissant tranquillement mener devant les juges leur dit : « Je viens de faire un acte « de justice, que je me devais et qui n'appartenait qu'à moi, faites-« moi pendre, si vous l'osez », il se pourra bien qu'ils le fassent pendre en effet, parce qu'enfin quiconque a donné la mort la mérite et qu'il a dû même y compter; mais je réponds qu'il ira au supplice

1. *Émile*, L. I.
2. *Lettres écrites de la Montagne*, Partie II, Lettre IX.

avec l'estime de tout homme équitable et sensé comme avec la mienne. » Rousseau, qui avait l'âme fière et susceptible, avait une terreur folle de la raillerie, de la diffamation; ayant écrit ses Confessions pour se défendre des odieuses calomnies dont il avait été l'objet, il termina la lecture qu'il fit de ses Confessions chez M. et Mme la comtesse d'Egmont par ces paroles : « Quiconque, même sans avoir lu mes écrits, examinera par ses propres yeux mon naturel, mon caractère, mes habitudes et pourra me croire un malhonnête homme, est lui-même un homme à étouffer. » Ce doux rêveur, qui vit dans l'extase, exprime dans d'assez nombreux passages son indignation par des paroles sans mesure. Lorsque dans l'*Émile*, L. I, il parle de l'enfant qui est assez dénaturé pour manquer de respect à sa mère, il écrit : « On devrait se hâter d'étouffer ce misérable comme un monstre indigne de voir le jour. »

Il n'est pas étonnant que Rousseau exagère si souvent ses pensées et ses sentiments; il est très passionné, très émotif; il n'est jamais de sang-froid, il écrit toujours sous l'influence d'une passion, de l'amour ou de la colère, de l'enthousiasme ou de l'antipathie. Son hyperesthésie émotive devient de l'hyperalgie en physiologie et de l'hyperbole en littérature. Sa sensibilité éclate en apostrophes, en prosopopées, en hyperboles. D. Nisard a cependant écrit que toutes ces figures simulent l'emportement et l'enthousiasme, qu'il y a là une ardeur artificielle de paroles, que ce sont des mouvements arrangés pour se donner l'apparence de la chaleur [1]. Taine trouve aussi que les hyperboles de Rousseau sont factices [2]; c'était déjà l'avis de Voltaire qui disait à Marmontel : « Cet homme-là est factice de la tête aux pieds, il l'est de l'esprit et de l'âme. Mais il a beau jouer tantôt le stoïcien et tantôt le cynique, il se démentira sans cesse et son masque l'étouffera [3]. » Il m'est impossible de partager cet avis; Rousseau ne simule pas la chaleur; le marquis de Mirabeau, qui le connaissait bien, lui écrivait : « Vous êtes tout excès et tout feu. Vous pourriez bien dire comme Despréaux : « C'est par « là que je vaux, si je vaux quelque chose [4]. » Rousseau a le tempérament passionné, enthousiaste, irritable du névropathe; il se laisse emporter hors des règles de la mesure et de la justesse, et

1. D. Nisard, *Histoire de la Littér. française* au XVIII[e] siècle, p. 493.
2. Taine, *L'Ancien Régime*, 354.
3. Marmontel, *Mémoires*, L, VII.
4. Marquis de Mirabeau, 20 février, 1767.

l'hyperbole, la prosopopée, les cris du cœur, les explosions du sentiment, tous les mouvements oratoires, jaillissent sans effort de son cœur et de sa plume, comme les étincelles d'une machine électrique. Ses hyperboles vont au delà de la vérité, mais elles sont sincères, elles expriment ses idées et ses sentiments. C'est méconnaître la nature de son tempérament et de son génie que de croire que ses hyperboles sont factices; il écrit comme il pense, comme il sent, très fortement. Les hyperboles, les prosopopées, qu'il emploie fréquemment, ne sont pas des artifices de rhétorique qui simulent la passion et l'enthousiasme. Jamais écrivain n'a été plus passionné, plus enthousiaste. Sa passion éclate comme une explosion; au moindre froissement qui excite sa colère, son indignation, il cède à ses impressions promptes comme l'éclair. Il est impulsif, parce qu'il est émotif. Rousseau, qui sait s'observer et s'analyser, a lui-même décrit finement cette disposition organique. « Convaincu de l'impossibilité de contenir ces premiers mouvements involontaires, j'ai cessé tous mes efforts pour cela. Je laisse à chaque atteinte mon sang s'allumer, la colère et l'indignation s'emparer de mes sens, je cède à la nature cette première explosion, que toutes mes forces ne pourraient arrêter ni suspendre. Les yeux étincelants, le feu du visage, le tremblement des membres, les suffocantes palpitations, tout cela tient au seul physique et le raisonnement n'y peut rien. Mais, après avoir laissé faire au naturel sa première explosion, l'on peut redevenir son propre maître, en reprenant peu à peu ses sens. C'est ce que j'ai tâché de faire longtemps sans succès, mais enfin plus heureusement. » Ce n'est pas la raison, dit-il, qui le calme : « Tout vient d'un tempérament versatile, qu'un vent impétueux agite, mais qui rentre dans le calme à l'instant que le vent ne souffle plus. C'est mon naturel ardent qui m'agite, c'est mon naturel indolent qui m'apaise. Je cède à toutes les impulsions présentes, tout choc me donne un mouvement vif et court; sitôt qu'il n'y a plus de choc, le mouvement cesse [1]. »

Dans la conversation, il faisait des sorties, comme il faisait des hyperboles, des prosopopées, des exclamations dans ses écrits. Les doctrines qui le choquaient le faisaient bondir, il ne souffrait pas qu'en sa présence on attaquât l'existence de Dieu. Dans le salon

1. *VIII[e] Promenade.*

de Mlle Quinault, ayant entendu les beaux esprits du temps railler la religion, il protesta énergiquement : « Si c'est une lâcheté, dit-il, que de souffrir qu'on dise du mal de son ami absent, c'est un crime que de souffrir qu'on dise du mal de son Dieu, qui est présent, et moi, Messieurs, je crois en Dieu. » Il mettait en pratique le conseil qu'il met dans la bouche du vicaire savoyard : « Osez confesser Dieu devant les philosophes. » C'est à la suite d'une sortie qu'il fit contre un curé qui négligeait son ministère, pour s'occuper de théâtre, qu'il rompit avec d'Holbach. Voci le récit d'Holbach : « Il dînait chez moi avec plusieurs gens de lettres, Diderot, Saint-Lambert, Marmontel, l'abbé Raynal et un curé qui, après dîner nous lut une tragédie de sa façon. Elle était précédée d'un discours sur les compositions théâtrales dont voici la substance. Il distinguait la tragédie de la comédie de la manière suivante : Dans la comédie, disait-il, il s'agit d'un mariage et dans la tragédie d'un meurtre. Toute l'intrigue dans l'une et dans l'autre roule sur cette péripétie : Épousera-t-on, n'épousera-t-on pas? Tuera-t-on ou ne tuera-t-on pas?... Enfin, de guerre lasse, on épouse et l'on tue, c'est le dernier acte. Nous trouvâmes cette poétique si originale qu'il nous fut impossible de répondre sérieusement aux demandes de l'auteur; j'avouerai même que, moitié riant, moitié sérieusement je persiflai le pauvre curé. J.-J. n'avait pas dit le mot, n'avait pas souri un instant, n'avait pas remué de son fauteuil; tout à coup il se lève comme un furieux et, s'élançant vers le curé, il prend son manuscrit, le jette à terre et dit à l'auteur effrayé : « Votre pièce « ne vaut rien, votre discours est une extravagance, tous ces mes- « sieurs se moquent de vous; sortez d'ici et retournez vicarier dans « votre village. » Rousseau sortit dans une rage, que je crus momentanée, mais qui n'a pas fini et qui même n'a fait que croître depuis[1]. »

Les explosions de colère, d'indignation sont aussi fréquentes dans la vie de Rousseau que dans ses écrits. En voici encore un exemple : l'abbé Maury lui ayant dans sa jeunesse présenté un ouvrage, Rousseau le parcourut et le jeta au feu en sa présence. L'auteur épouvanté voulait dérober au feu le manuscrit. Mais Rousseau l'arrêta en lui disant : « Monsieur l'abbé, vous avez une mémoire perfide; ce que je fais est pour votre bien. Je vous défends

1. *Correspondance de Grimm et de Diderot*, Ed. Tourneur, t. XV, p. 575.

de lire, oubliez les mots dont vous surabondez, méditez et tirez de votre fond[1]. » Les écrits de Rousseau sont des explosions de bile et de larmes, d'indignation et d'admiration. Cet état passionné lui enlève l'impartialité. Mais ce qu'il perd en justesse d'esprit, il le gagne en chaleur, en éloquence, en brutale franchise. Son extraordinaire action sur le lecteur vient de la sincérité et de l'intensité de ses impressions ; il émeut, parce qu'il est profondément ému. Son émotion est contagieuse.

C'est la vivacité des impressions qui chez Rousseau donne le branle à la pensée. « Le sentiment, plus prompt que l'éclair, vient remplir mon âme, mais, au lieu de m'éclairer, il me brûle et m'éblouit... Mes idées s'arrangent dans ma tête avec la plus incroyable difficulté; elles y circulent sourdement, elles y fermentent jusqu'à m'émouvoir, m'échauffer, me donner des palpitations[2]. » Chez Rousseau, l'état affectif prime l'état intellectuel ; l'émotion ébranle et trouble l'esprit.

Cet état émotif est favorable à la poésie et à la satire ; les exagérations du sentiment ne sont pas des défauts chez l'artiste, car le poète lyrique exagère en beau et le poète satirique exagère en laid. Mais, si, dans les œuvres d'imagination et de sensibilité, l'émotivité est à sa place, elle devient une source d'erreurs dans les matières qui exigent du jugement, elle est un obstacle à l'exercice du sens critique.

Comme les poètes lyriques et les musiciens, Rousseau composait dans la fièvre; c'est lui-même qui le dit. « C'est dans cette profonde et délicieuse solitude (de Montmorency) qu'au milieu des bois et des eaux, aux concerts des oiseaux de toute espèce, au parfum de la fleur d'oranger, je composai dans une continuelle extase le cinquième livre d'*Émile*[3]. » « C'est encore dans les plus brillantes extases, dit-il, que j'écrivis la *Nouvelle Héloïse*. » Parlant des dix années pendant lesquelles il composa coup sur coup ses grands ouvrages, Rousseau écrit : « De la vive effervescence qui se fit alors dans son âme sortirent des intincelles de génie, qu'on a vues briller dans ses écrits durant dix ans de délire et de fièvre[4]. » Il avait

1. S. Mercier, *Sur J.-J. Rousseau*, t. II, p. 181.
2. *Les Confessions*, L. III, partie II.
3. *Les Confessions*, 2e Partie, L. X.
4. *Second Dialogue.*

besoin de s'échauffer pour écrire. Lorsqu'il arriva à un âge avancé, Grétry lui ayant demandé s'il était occupé de quelque ouvrage nouveau, Rousseau lui répondit : « Je deviens vieux, je n'ai pas le courage de me donner la fièvre. » A un correspondant qui lui demandait un conseil sur la composition littéraire, il écrivit le 1er mars 1763 : « Échauffez votre tête; laissez là les critiques. » Ce conseil est bon pour le poète, pour le musicien, pour l'artiste, car si l'auteur n'a pas la fièvre, les œuvres d'imagination et de sensibilité sont froides. Mais, l'enthousiasme, qui est une grande qualité pour l'artiste, pour le poète, le musicien, est un défaut pour le moraliste, le politique, l'économiste, qui doivent observer avec calme, avec précision les problèmes sociaux, pour en étudier tous les aspects. L'état passionnel nuit à la sûreté du jugement, à la justesse des idées; c'est une banalité de dire que la passion aveugle. Rousseau avoue qu'il est trop passionné pour voir juste toujours; dans sa lettre à M. de Beaumont, il se reconnaît plus ardent qu'éclairé dans ses recherches. Ses jugements, en effet, sont des jugements affectifs; ils sont dictés par la passion, même par une première impression qu'il ne sait pas contrôler. Cet état d'émotivité, qui nuit au jugement, est encore aggravé chez Rousseau par son tempérament névropathique. Au début du cinquième livre des *Confessions* il écrit : « J'avais vingt ans passés, près de vingt et un. J'étais assez formé pour mon âge du côté de l'esprit, mais le jugement ne l'était guère. » Il ne l'a jamais été, il est doué d'une intelligence supérieure, d'une acuité intellectuelle exceptionnelle, mais il manque de jugement. L'intelligence et le jugement sont deux choses différentes, elles sont très souvent séparées chez les névropathes, qui avec des facultés très trillantes manquent de bon sens et commettent des erreurs d'appréciation et des écarts de conduite surprenants.

Rousseau, qui connaît bien son caractère romanesque et passionné, l'a finement analysé : « Mes passions, dit-il, m'ont fait vivre et mes passions m'ont tué. Quelles passions? dira-t-on, des riens, des choses du monde les plus puériles, mais qui m'affectaient comme s'il se fût agi de la possession d'Hélène ou du trône de l'univers. » Il reconnaît qu'il est « passionné pour la vertu, pour la liberté, pour l'ordre, mais d'une véhémence qui souvent l'entraînait au delà du but [1] ». Dans une lettre à Mme la comtesse de Bouf-

1. *IIIe Dialogue.*

flers d'août 1762, il a fait le même aveu : « J'ai mis de la passion, dit-il, dans la recherche de la vérité, et au lieu de voir un objet par toutes ses faces la passion ne me l'a laissé voir que par un côté. L'amour-propre m'a souvent égaré par mon aversion pour le mensonge. J'ai haï le despotisme en républicain et l'intolérance en théiste. » Cet accent passionné, qui donne à ses écrits le mouvement d'un discours, lui permet d'exercer sur ses lecteurs la même impression que sur des auditeurs, mais il a les défauts du style oratoire qui est presque toujours exagéré. L'orateur qui veut amener la conviction de son audititoire, est entraîné à des exagérations de langage pour éveiller l'attention, pour secouer l'indifférence ou l'hostilité des auditeurs. Ces secousses sont peut-être nécessaires pour faire pénétrer dans les esprits rebelles la conviction dont l'orateur est animé. Mme de Sévigné disait que Bourdaloue tapait comme un sourd; c'est le cas de Rousseau qui souvent frappe fort plutôt que juste. Sainte-Beuve suppose même, ce que je ne crois pas, que Rousseau donnait volontairement une forme paradoxale à sa pensée pour réagir contre les préjugés et la routine[1]. Le paradoxe, qui n'est qu'une exagération de la vérité, est une conséquence de son émotivité qui le porte à tout exagérer.

Rousseau ne s'effrayait pas du reproche de paradoxe, qui lui était adressé; il disait qu'il aimait mieux être un homme à paradoxes qu'un homme à préjugés; il écrivait à Mme de Boufflers : « Vous dites qu'on me reproche des paradoxes. Eh! madame, tant mieux! Soyez sûre qu'on me reprocherait moins de paradoxes, si l'on pouvait me reprocher des erreurs. Quand on a prouvé que je pense autrement que le peuple ne me voilà-t-il pas bien réfuté[2]! » Et comme le bénédictin Cajot a publié en 1765 un volume pour prouver qu'il a pillé Plutarque, Sénèque, Platon, Montaigne, La Bruyère, Caraccioli, etc., Rousseau fait observer que ce reproche de plagiat ne se concilie guère avec celui de paradoxe. Mais il fut très sensible au reproche qui lui fut adressé par un magistrat distingué, M. de Monclar, alors procureur général au parlement d'Aix. Ce magistrat,

1. Sainte-Beuve, *Nouveaux Laudis*, t. III. — Bersot pense aussi que Rousseau a lancé ses premiers paradoxes, dans le *Discours sur les Sciences et les Arts*, pour attirer l'attention du public, comme on tire un coup de pistolet dans la rue pour attrouper les passants. *Introd.*, p. v, au livre de Saint-Marc Girardin sur J.-J. Rousseau.

2. *Lettre à Mme de Boufflers*, du 5 avril 1766.

comme Malesherbes et d'autres magistrats de l'époque, admirait beaucoup Rousseau; il trouvait dans ses écrits des morceaux qu'il ne se lassait pas de lire; il le trouvait supérieur aux autres écrivains et inimitable quand il était vrai; mais il trouvait aussi qu'il soutenait souvent des paradoxes avec un génie surprenant : « C'est ce qui augmente mon dépit, disait-il, lorsque je crois qu'il va trop loin... Quand on donne de fortes secousses à l'esprit humain on est obligé de ne rien outrer. » Informé par son ami Moulton du jugement porté sur lui par M. de Monclar, Rousseau lui répondit : « Tous les hommes vulgaires, tous les petits littérateurs sont faits pour crier toujours au paradoxe, pour me reprocher d'être outré; mais lui, que je croyais philosophe et du moins logicien, quoi! c'est ainsi qu'il m'a lu! Il ne m'a donc pas entendu. Si mes principes sont vrais, tout est vrai; s'ils sont faux, tout est faux, car je n'ai tiré que des conséquences rigoureuses et nécessaires[1]. »

Tout n'est pas faux, mais tout n'est pas vrai dans les thèses de Rousseau. Ses paradoxes sont des exagérations de la vérité; c'est parce qu'il applique la logique à outrance à des questions complexes qu'il sort des limites de la vérité. Dans son ardent amour de la justice, il veut réagir contre les abus de l'ancien régime, contre les privilèges et les inégalités sociales, mais il dépasse la mesure des réformes nécessaires et il tombe dans la fureur égalitaire. Dans son désir légitime de réagir contre les défauts d'une éducation de caserne, il dépasse le but et propose une éducation d'anarchiste. Élevé dans le culte des institutions républicaines, il s'indigne contre les abus de la monarchie absolue et, tombant dans l'excès contraire, il propose de remplacer le despotisme royal par le despotisme populaire. Très justement frappé des vices d'une société corrompue, il la rappelle avec raison au respect des lois de la nature et des devoirs de famille, mais là encore il exagère, en disant que tout est mal dans la société et que tout est bien dans la nature.

Comment, malgré son intelligence supérieure, Rousseau aurait-il pu raisonner juste, avec un tempérament névropathique, qui le rendait si impressionnable, si mobile? Ses appréciations variaient suivant ses émotions; son humeur changeait suivant les lieux. Suivant l'état de son cœur, le même paysage lui paraissait riant ou

1. *Lettre à Moulton*, du 4 juin 1763.

aride; suivant l'accueil qu'il recevait dans une ville, les femmes de cette ville lui semblaient jolies ou laides; suivant l'impression qu'il éprouvait la première fois qu'il visitait une ville, il appréciait avec sympathie ou antipathie non seulement les côtés extérieurs de la ville, mais les mœurs de ses habitants. Était-il content, tout lui paraissait beau, les hommes, les choses et surtout les femmes. Le souvenir de son séjour aux Charmettes lui avait tellement embelli Chambéry, que dans ses *Confessions* tous les hommes de cette ville sont aimables, toutes les femmes belles, toutes les jeunes filles ravissantes. Étant entré à Paris pour la première fois par le faubourg Saint-Marceau, n'ayant vu d'abord que de petites rues sales et puantes, cela le frappa à tel point que tout ce qu'il vit plus tard à Paris de magnificence réelle ne put détruire cette première impression et qu'il lui resta toujours un certain dégoût pour l'habitation de cette ville[1]. De ce qu'il lui est arrivé à Lyon la nuit dans la rue deux agressions répugnantes de la part de deux débauchés, il en conclut que cette ville est celle d'Europe où il règne la plus affreuse corruption. Il raisonne comme cet Anglais qui débarquant à Calais et apercevant une femme aux cheveux rouges écrit sur son carnet : En France les femmes ont les cheveux rouges.

C'est ainsi qu'ayant constaté qu'un ou plusieurs médecins accoucheurs ont choisi pour nourrices celles qui les avaient le mieux payés, il généralise ces observations et écrit : « S'il s'agit de choisir une nourrice on la fait choisir par l'accoucheur. Qu'arrive-t-il de là? Que la meilleure est *toujours* celle qui l'a le mieux payé. Je n'irai donc pas consulter un accoucheur pour celle d'Émile; j'aurai soin de la choisir moi-même. » Toutes les fois que Rousseau fait une observation[2] pessimiste sur les hommes ou sur lui-même, il la généralise : ainsi ayant commis des friponneries pendant qu'il était laquais et apprenti, il écrit : « Voilà pourquoi tous les laquais sont fripons et pourquoi tous les apprentis doivent l'être. »

Si Rousseau exalte le sentiment et rabaisse la raison, c'est parce qu'il se sent plus sensible que raisonnable. C'est par un retour sur lui-même qu'il écrit : « L'erreur de la plupart des moralistes fut toujours de prendre l'homme pour un être essentiellement raisonnable. L'homme n'est qu'un être sensible, qui consulte uniquement

1. *Les Confessions*, P. I, L. IV.
2. *Émile*, L. I.

ses passions pour agir et à qui la raison ne sert qu'à pallier les sottises qu'elles lui font faire[1]. » Pour la ramener à l'exactitude, il faut remplacer le mot *toujours* par les mots *souvent* ou *quelquefois.* Les auteurs qui consultent les savants sur leurs ouvrages sont quelquefois mal conseillés: Rousseau généralisant cette observation écrit dans l'*Émile*, L. IV : « Les auteurs qui consultent les savants sur leurs ouvrages sont *toujours* sûrs d'être mal conseillés. » Si Rousseau s'était contenté de dire que les Académies ne sont pas à l'abri de l'erreur, que souvent même elles sont hostiles aux idées nouvelles, son observation eût été juste. Mais il la pousse jusqu'à l'absurde, en disant : « Les compagnies savantes de l'Europe ne sont que des écoles publiques de mensonges et *très sûrement* il y a plus d'erreurs dans l'Académie des Sciences que dans tout un peuple de Hurons. » Lorsqu'il énonce une idée fausse ou tout au moins très contestable, il ne manque pas de prendre un ton très affirmatif et de renforcer son assertion par un adjectif ou un adverbe qui exprime une certitude absolue, comme ceux de *très sûrement*, *très sûrs* dans les passages précédents.

Rousseau ne doute jamais; il ne voit pas les objections ou il les écarte avec mépris, il escamote les difficultés, les points faibles de ses thèses, avec l'habileté consommée d'un vieil avocat, il s'en tire par des digressions, des prétéritions, des boutades et même des jeux de mots. Il énonce ses paradoxes sur le ton dogmatique d'un oracle, qui n'admet pas la discussion. Il parle en inspiré. Il présente son premier discours comme une inspiration. La méditation le fatigue. Il parle en voyant. Il a de la peine à croire à la bonne foi de ceux qui pensent autrement que lui. Ayant cessé de croire à l'enfer, il est stupéfait de voir que ce bon Fénelon y croit; il espère qu'il mentait et pour excuser ce mensonge supposé il s'en tire par cette boutade : « Quelque véridique qu'on soit, il faut bien mentir quelquefois quand on est évêque. » (*Les Confessions*, P. I, L. VI.)

L'émotivité de Rousseau est si forte, qu'elle paralyse en lui l'esprit critique et le rend incapable de redresser les impressions de sa sensibilité. L'aversion, que Rousseau avait pour le catholicisme, ne vient pas seulement de son éducation protestante, mais d'une impression physique, du souvenir qu'il garda de son passage

1. *Œuvres inédites de J.-J. R.*, publiées par Strekeisen-Moulton, p. 357.

à l'hospice des catéchumènes de Turin, où il fut témoin de mauvaises mœurs. Il en conserva une telle horreur pour le catholicisme « qu'au commencement il n'entrevoyait jamais le dedans d'une église, il ne rencontrait jamais un prêtre en surplis sans un frémissement de terreur et d'effroi, qui le quitta bientôt dans les villes, mais qui souvent l'a repris dans les paroisses de campagne plus semblables à celles où il l'avait d'abord éprouvé. » La phobie du catholicisme est venue en grande partie chez Rousseau de ces premières impressions. Rousseau lui-même note dans *Les Confessions*, Partie I, L. IV, le pouvoir qu'exerçaient sur lui les premières impressions : « Comme en général les objets font moins d'impression sur moi que leurs souvenirs et que toutes mes idées sont en images, les premiers traits qui se sont gravés dans ma tête y sont demeurés et ceux qui s'y sont empreints dans la suite se sont plutôt combinés avec eux qu'ils ne les ont effacés. » Il prenait en antipathie les personnes, les choses, les lieux, non pas à cause de leurs défauts propres, mais parce que leur souvenir en évoquait un autre désagréable. Il avait pris en aversion la couleur écarlate, parce que, au milieu d'un dîner fort gai chez Mme Basile il avait vu apparaître le mari en habit d'écarlate à boutons d'or. « Les lectures que j'ai faites étant malade, dit Rousseau, ne me flattent plus. C'est que j'ai une déplaisante mémoire locale, qui me rend avec les idées du livre celle des maux que j'ai soufferts en les lisant. Pour avoir feuilleté Montaigne pendant une attaque de pierre, je ne puis plus le lire avec plaisir dans mes moments de relâche; il tourmente plus mon imagination qu'il ne contente mon esprit. Cette expérience me rend si follement retenu que, de peur de m'ôter un consolateur, je me les refuse tous et n'ose presque plus quand je souffre lire aucun des autres livres que j'aime[1]. »

D'après Bernardin de Saint-Pierre, Rousseau aimait à attacher aux mêmes noms les mêmes idées. Comme son père s'appelait David, Bernardin suppose que ce prénom contribua à le lier avec David Hume (p. 39).

L'association des idées portée à ce point est une véritable maladie de l'esprit. Comme le dit *Hack Tuke*, « elle peut certaine-

1. *Œuvres inédites* publiées par Strekeisen-Moulton, p. 288.

ment devenir aussi malfaisante par la production de maladies corporelles et mentales, qu'elle est pernicieuse dans l'usage des facultés de raison et dans la recherche des vérités morales[1]. »

De même qu'il ne peut pas réagir contre les impressions et qu'il est obsédé par les représentations mentales, à cause de son tempérament névropathique, Rousseau est *possédé* par les idées qui l'émeuvent, au point de ne pas voir les autres aspects de la question qui le préoccupe. C'est ainsi que la passion de l'égalité devient chez lui une véritable obsession qui l'empêche de comprendre la légitimité de la liberté et les nécessités de la hiérarchie sociale. Lorsque, à son arrivée en France, il trouve une société différente de celle de Genève, où, dit-il, « les hommes sont à peu près tous égaux », il est indigné de l'inégalité des conditions, qui était très grande sous l'Ancien Régime, il se passionne pour l'idée d'égalité. Sous l'empire de cette idée prédominante, exclusive, il maudit la culture, le talent, les arts, le luxe qui créent des inégalités. Cette prédominance de l'idée fixe lui fait apercevoir avec force les vices de la civilisation, mais elle lui ferme les yeux sur ses immenses bienfaits. Dans cet esprit exalté, outrancier, systématique, les avantages de l'égalité priment tout; il ne cherche pas à les concilier avec les nécessités sociales. C'est encore la passion égalitaire qui lui inspire tant d'invectives contre les rois, les grands, les riches et qui ne lui permet pas de voir les dangers que fait courir cette propagande révolutionnaire à l'ordre public, dont il a le souci. Obsédé par la haine des supériorités sociales, il n'en aperçoit pas les conséquences anarchiques. Ce n'est que plus tard, en 1772, longtemps après la publication de ses principaux ouvrages, qu'étant consulté sur le gouvernement de Pologne, qui périt par l'anarchie, que son attention se porte sur les causes de l'anarchie et qu'il comprend les bienfaits de l'ordre et de l'autorité. Rousseau est encore obsédé par l'image des souffrances des pauvres et par le besoin de les soulager en réformant la société. Son fanatisme révolutionnaire, son mysticisme politique viennent encore de son extraordinaire sensibilité.

C'est parce qu'il est très impressionnable, que les lectures agissent sur lui si profondément. « Quand je lis les cruautés d'un tyran

1. Hack Tuke, *Le Corps et l'Esprit*, p. 70.

féroce, dit-il, les subtiles noirceurs d'un fourbe de prêtre, je partirais volontiers pour aller poignarder ces misérables, dussé-je cent fois périr. »

Les idées ne le frappent que si elles font une impression sur son cœur. « Si l'impression n'en pénètre jusqu'à son cœur, elle est nulle[1]. » Il ne s'intéresse qu'à ce qui lui procure une sensation ou un sentiment agréable, tout le reste lui est indifférent. « En un mot, tout ce qui n'est que pure curiosité soit dans les arts, soit dans le monde, soit dans la nature, ne tente, ni flatte J.-J. en aucune sorte et jamais on ne le verra s'en occuper volontairement un seul moment. » Si, dans les conversations ordinaires, où on n'échange que des banalités, il est distrait, rêveur et paraît stupide, c'est parce qu'il ne peut se résigner à écouter des choses indifférentes. « Les objets indifférents, dit-il, sont nuls à mes yeux. Je ne sais voir qu'autant que je suis ému. » Connaissant par sa propre expérience l'influence du sentiment et de l'imagination sur l'entendement, il transforme, suivant son habitude, son observation personnelle en maxime générale : « Comme nous décrivons bien plus ce que nous sentons que ce qui est, il faudrait savoir comment était affecté l'auteur d'un voyage en l'écrivant, pour juger de combien ses peintures sont au deçà ou au delà du vrai[2] ».

L'imagination étouffe en Rousseau le jugement; il reconnaît lui-même qu'il se mêle des visions à ses idées, qu'il a l'imagination romanesque. C'est un imaginatif en même temps qu'un sensitif. Mme de Staël qui l'admirait beaucoup disait cependant très justement que chez J.-J. Rousseau « l'imagination était en démence ». Rousseau croyait au pressentiment. Au début de sa liaison avec Mme de Warens, ayant fait un jour de grande fête une promenade aux environs d'Annecy le cœur plein de son image et du désir de passer sa vie auprès d'elle, il tomba dans une rêverie profonde et se vit comme en extase transporté dans un séjour champêtre, où il goûtait une félicité sans bornes. « Je ne me souviens pas, dit-il, de m'être élancé jamais dans l'avenir avec plus de force et d'illusions que je fis alors; et ce qui m'a frappé le plus dans le souvenir de cette rêverie quand elle s'est réalisée, c'est d'avoir retrouvé des objets tels exactement que je les avais imaginés. Si jamais rêve

1. *Second Dialogue.*
2. *Lettre à M. de Luxembourg*, du 20 janvier 1763.

d'un homme éveillé eut l'air d'une vision prophétique ce fut assurément celui-là [1]. » Lorsque sept ans après il se trouva aux Charmettes avec Mme de Warens, faisant une promenade dans la campagne, la situation de son âme, tout ce qu'il avait dit et fait ce jour-là, tous les objets qui l'avaient frappé lui rappelèrent le rêve qu'il avait fait autrefois et qui se trouvait réalisé. « Les rapports, dit-il, en étaient si frappants qu'en y pensant je fus ému jusqu'aux larmes [2]. » Les rêves et les rêveries ont joué un grand rôle dans la vie de Rousseau. Or, l'homme est fou dans le rêve et, comme le disait très justement Gérard de Nerval qui est devenu fou et s'est suicidé, la folie, c'est l'épanchement du rêve dans la vie. Dans les rêves l'homme perd le sens critique et ne sait plus diriger ses pensées. Dans la rêverie, qui est très voisine du rêve, la pensée flotte sans direction au hasard, sans nulle coordination des idées; c'est ce que le marquis de Mirabeau écrivait à Rousseau pour lui signaler le danger de ses rêveries : « La meilleure tête livrée uniquement et surtout volontairement à ses rêveries perd à la fin le gouvernail de ses pensées, les fils de ses idées les plus simples et tombe avant le temps dans le radotage absolu [3]. »

Dans une autre lettre pleine de bon sens et de finesse, le marquis de Mirabeau représentait à Rousseau combien il est dangereux de vivre dans une extase perpétuelle, loin de la société, et de cultiver son imagination et sa sensibilité à l'exclusion de ses autres facultés. « L'usage de celle-ci (la sensibilité) est si doux, ses abus mêmes et jusqu'à ses mécomptes sont si piquants, qu'on s'accoutume à l'exercer seule et de même qu'un bras tenu constamment en écharpe s'engourdit et devient nul, ainsi la raison, la force, la justice plénière, la charité bien ordonnée et autres facultés, si nécessaires à la plénitude de notre être et à la maturité de notre âge, demeurent engourdies et sans ressort... Ainsi, le plus rare génie se trouve accompagné de la plus fragile pusillanimité. De là ces axiomes si répétés et si peu crus de ceux qui ont obtenu de pouvoir tenir tête à l'orage : *cela est plus fort que moi*, *je suis incapable*, *je n'ai plus de tête*... Ma méthode à moi n'est pas de mettre la sensibilité à l'avant-garde, elle n'y est que trop portée de sa nature

1. *Les Confessions*, Partie I, L. III.
2. *Ibid.*, P. I, L. VII.
3. *Lettre du Marquis de Mirabeau à Rousseau*, du 20 février 1767.

et elle marche trop à la houzarde; je la tiens au corps de réserve tant que je puis, c'est alors qu'elle donne de l'activité à tout le reste : mauvais guide, mais bon suivant[1]. »

En rattachant le défaut de volonté de Rousseau, sa « pusillanimité », sa timidité à son excès de sensibilité, le marquis de Mirabeau se montrait un psychologue pénétrant. La plus petite émotion lui faisait perdre l'équilibre; c'était un déséquilibré. Une expression qui revient souvent sous sa plume, quand il décrit ses émotions, est la suivante : « La tête acheva de me tourner, je devins ivre et fou. » La tête lui tournait facilement, parce qu'il ne pouvait se maîtriser. L'émotion de la timidité le bouleversait au point de le faire prendre non seulement pour un ours, mais pour un fou ou pour un sot. « Prenez-moi dans le calme, dit-il, je suis l'indolence et la timidité même; tout m'effarouche, tout me rebute, une mouche en volant me fait peur; un mot à dire, un geste à faire épouvante ma paresse; la crainte et la honte me subjuguent à tel point, que je voudrais m'éclipser aux yeux de tous les mortels. S'il faut agir, je ne sais que faire; s'il faut parler, je ne sais que dire; si l'on me regarde, je suis décontenancé[2]. » Quand il est avec des indifférents ou des moqueurs, la timidité le paralyse, l'étourdit, lui resserre le cœur et le cerveau. Mais avec des amis en qui il a confiance il s'épanouit, se dilate et se met en verve; alors, il parle avec esprit, car il en a beaucoup, avec éloquence; son imagination reprend ses ailes. Comme il le dit lui-même, « c'est au degré de confiance que se mesure celui de ses facultés ». La confiance centuplait ses forces, la crainte les lui enlevait. « Jouait-il aux échecs avec un plus fort que lui, qu'il croyait plus faible, il le battait le plus souvent; avec un plus faible qu'il croyait plus fort, il était battu[3]. »

C'est par la timidité que Rousseau explique ses mensonges : « C'est encore par cette première et irrésistible impulsion du tempérament, dit-il, que dans des moments imprévus et rapides, la honte et la timidité m'arrachent souvent des mensonges, auxquels

1. *Lettre du Marquis de Mirabeau à Rousseau*, du 18 juin 1767.
2. *Les Confessions*, P. I, L. I.
3. *Second Dialogue*. — Montesquieu était presque aussi timide que Rousseau. « La timidité, dit-il, a été le fléau de toute ma vie, elle semblait obscurcir jusqu'à mes organes, lier ma langue, mettre un nuage sur mes pensées, déranger mes expressions. J'étais moins sujet à ces abattements, devant des gens d'esprit que devant des sots, c'est que j'espérais qu'ils m'entendraient; cela me donnait de la confiance. »

ma volonté n'a point de part, mais qui la précèdent en quelque sorte par la nécessité de répondre à l'instant[1] ». C'est par la timidité que Rousseau explique la fausse accusation qu'il porta dans sa jeunesse contre la servante Marion : « C'est, dit-il, un délire que je ne puis expliquer qu'en disant, comme je crois le sentir, qu'en cet instant mon naturel timide subjugua tous les vœux de mon cœur. » Il est certain que la timidité, en faisant perdre la tête, peut faire dire le contraire de ce qu'on veut. Chez un homme impressionnable et d'une volonté faible, elle ne lui permet pas de maîtriser ses nerfs; il en résulte des mouvements involontaires et des paroles, qui, échappant à la réflexion et au contrôle du jugement, sont contraires à la vérité, sans que le timide ait eu l'intention de mentir. Rousseau a donc menti assez souvent par timidité, et cependant il avait un tel amour de la vérité qu'il se croyait la mission de dire les vérités les plus dures aux puissants qui pouvaient le punir de sa témérité. Il est sincère jusqu'à l'imprudence, jusqu'au manque de tact et de politesse.

Il ne peut s'empêcher de dire ce qu'il pense. Son inaptitude à se conduire habilement dans le monde vient de ce qu'il ne peut dissimuler sa pensée, y jouer la comédie. Il ne savait pas tenir sa langue; il avait le cœur sur les lèvres. C'est à tort aussi, à mon avis, qu'on a pris pour de véritables mensonges de simples exagérations de malade. D. Nisard, voulant montrer que Rousseau manquait de sincérité, cite ses déclarations inexactes sur sa santé, en invoquant le témoignage de Hume et d'Escherny. Ces derniers, en effet, rapportent plusieurs anecdotes qui prouvent que Rousseau avait une constitution robuste, alors qu'il se plaignait toujours de ses infirmités. Tout d'abord ses infirmités étaient réelles et, ensuite, il ne faut pas oublier qu'il était hypocondriaque et que ces malades exagèrent leurs plaintes. Ayant souvent des palpitations nerveuses, croyant à tort qu'il avait la maladie terrible de la pierre, quoiqu'il ne fût atteint que d'une psychopathie urinaire, Rousseau était très inquiet de sa santé; tous les accidents du côté du cœur et de la vessie lui inspiraient de mortelles inquiétudes.

En expliquant ses mensonges par la timidité et la fausse honte, Rousseau me paraît être dans la vérité. Son explication a été accep-

1. *IVe Promenade.*

tée par Fontanes. « Qu'on ouvre *Les Confessions* de J.-J. Rousseau, dit-il, toutes les fautes dont il s'accuse naissent de la mauvaise honte »; toutes, c'est beaucoup dire, mais certainement un assez grand nombre s'expliquent de cette manière.

La timidité augmenta avec ses malheurs; bien qu'il sût lire fort bien la musique et la chanter agréablement, il ne pouvait plus en dire une note, s'il croyait avoir devant lui un auditeur peu bienveillant; sa présence suffisait pour lui troubler la tête et les yeux. Un critique suisse très distingué, Vinet, reproche à Rousseau de n'avoir pas su vaincre sa timidité et, à l'appui de son opinion, il invoque l'autorité de la première épître de saint Jean qui dit : « La parfaite charité bannit la crainte », et Vinet ajoute : « Elle doit aussi bannir la honte, qui n'est qu'une espèce de crainte »[1]. Vinet ne s'était pas rendu compte du caractère pathologique de la timidité; Rousseau, lui, l'avait compris, il disait à Dusaulx : « Un tempérament timide ne peut se refondre. Dans toutes les situations de ma vie, le mien me subjugua toujours; soit forcé de parler au milieu d'un cercle, soit en tête à tête agacé par une femme railleuse, soit avili dans la confrontation d'un impudent, mon trouble est toujours le même, et le courage que je sens au fond du cœur refuse de se montrer sur ma contenance; je ne sais ni parler, ni répondre; je n'ai jamais su trouver qu'après coup la chose que j'avais à dire et le mot qu'il fallait employer[2]. » Sa timidité sensuelle était aussi d'origine névropathique; les accidents qui se produisaient lorsqu'il allait voir Mme d'Houdetot venaient de l'ardeur de son tempérament, de son imagination et de ses désirs qu'il ne pouvait maîtriser. Cette timidité qu'il éprouvait auprès des femmes et qui le faisait souffrir, avait cependant l'heureux avantage de rendre ses passions plus vives et plus pures. « Un petit signe du doigt, une main légèrement pressée contre ma bouche sont, dit-il, les seules faveurs que je reçus de Mme Basile, et le souvenir de ces faveurs si légères me transporte encore en y pensant. Rien de tout ce que m'a fait sentir la possession des femmes ne vaut les deux minutes que j'ai passées à ses pieds sans même oser toucher à sa robe. » Ses désirs n'ayant jamais été satisfaits à son gré sont restés ardents jusque dans sa vieil-

1. Vinet, *Histoire de la littérature française au XVIIIe siècle*, t. II, p. 192.
2. Dusaulx, *De mes rapports avec J.-J.-Rousseau*, p. 66.

lesse et ont accru son exaltation sentimentale; comme l'a dit Alfred de Musset,

> L'amour, ô l'étrange nature,
> Vit d'inanition et meurt de nourriture.

Rousseau n'était pas seulement timide, il était phobique, il avait la peur des ténèbres. Rien, dit-il, ne m'épouvante jamais au grand jour, mais tout m'effarouche dans les ténèbres.... « jamais l'objet le plus hideux ne me fit peur dans mon enfance, mais une figure cachée sous un drap blanc me donnait des convulsions; sur ce point comme sur beaucoup d'autres, je resterai enfant jusqu'à ma mort[1] ».

Les écrits de Port-Royal l'avaient rendu demi-janséniste et lui avaient donné la terreur de l'enfer, il se demandait avec angoisse s'il serait damné et, pour s'en délivrer, il recourait aux expédients les plus risibles, et pour lesquels, dit-il, « je ferais volontiers enfermer un homme si je lui en voyais faire autant. Un jour rêvant à ce triste sujet, je m'exerçais machinalement à lancer des pierres contre les troncs des arbres... Tout au milieu de ce bel exercice, je m'avisai de m'en faire un pronostic pour calmer mon inquiétude. Je me dis : je m'en vais jeter cette pierre contre l'arbre qui est vis-à-vis de moi; si je le touche, signe de salut; si je le manque, signe de damnation. Tout en disant ainsi je jette ma pierre d'une main tremblante et avec un horrible battement de cœur, mais si heureusement qu'elle va frapper au beau milieu de l'arbre, ce qui véritablement n'était pas difficile, car j'avais eu soin de le choisir fort gros et fort près. Depuis lors, je n'ai plus douté de mon salut. Je ne sais, en me rappelant ce trait, si je dois rire ou gémir sur moi-même. Vous autres, grands hommes, qui riez fièrement, félicitez-vous; mais n'insultez pas à ma misère, car je vous jure que je la sens bien[2]. »

Il avait le tract en parlant en public, la peur de rester sur ses dents; ayant été harangué à Yverdun par une députation, il ne put parvenir à y répondre; sa tête se brouilla et il resta muet.

Rousseau avait une terreur folle de la raillerie; il l'éprouva de bonne heure, même dans sa jeunesse. Lorsque Mme de Lar-

1. *Lettre à M. du Belloy* du 12 mars 1770. — Dans l'*Émile*, Rousseau a indiqué les moyens de guérir cette frayeur.
2. *Les Confessions*, P. I, L. VI.

nage lui fit des agaceries, « je crus, dit-il, qu'elle se moquait de moi ». Le marquis de Taurignan, qui les accompagnait, ayant remarqué le manège de cette dame et ayant plaisanté Rousseau sur son succès, celui-ci crut qu'ils s'entendaient pour le persifler. Plus tard, quand le délire d'interprétation se fut bien accentué, Rousseau prenait pour « des courbettes moqueuses » les compliments d'admiration et de respect qui lui étaient adressés; « ce sont, disait-il, de ces politesses de tigres, qui semblent vous sourire au moment qu'ils vont vous déchirer ».

Sa timidité ayant pour principe la crainte de manquer aux bienséances, il prit, pour s'enhardir, le parti de les fouler aux pieds : « Je me fis cynique et caustique par honte, dit-il. J'affectai de mépriser la politesse, que je ne savais pas pratiquer[1]. »

Rousseau a été tourmenté toute sa vie par la peur de la pierre dans la vessie; les médecins n'ayant pu le soulager, il conçut contre eux une vive irritation, qui se manifesta dans ses écrits par des critiques acerbes. Il est aujourd'hui établi par les Drs Lagelouze, P. Janet et Régis, qui ont étudié les troubles vésico-urinaires dont Rousseau se plaignait, que ces troubles n'étaient que des phénomènes névropathiques de nature purement spasmodique[2]. La crainte du besoin fréquent d'uriner, qui le tourmentait, est le symptôme du début habituel de la psychopathie urinaire. Les médecins qui ont fait l'autopsie de Rousseau ont trouvé ses organes génito-urinaires en parfait état.

Rousseau était sujet aux idées fixes. Dès que son attention se portait sur un organe, il se croyait atteint d'une maladie de cet organe.

Tous les traits de caractère et de tempérament que je viens d'indiquer : phobies, hypocondrie, émotivité, timidité, sauvagerie, aboulie, sont les signes d'un tempérament névropathique[3]. Quelle est la nature précise de ce tempérament? Le Dr Régis conclut à la neurasthénie, le Dr Pierre Janet à la psychasthénie, Renouvier à l'hystérie[4]. Les Drs Magnan et Sérieux, sans préciser la psycho-

1. P. I, L. VIII.
2. D. Lagelouze, *La Psychopathie urinaire de J.-J. R.* (*Chronique Médicale* du 22 février 1899).
3. Pour les Drs Maurice de Fleury et Hartemberg, ce sont les symptômes de la neurasthénie, *Les grands symptômes neurasthéniques*, p. 234.
4. Renouvier, *Critique Philosophique*, 1884, 153. — Dr Regis, *La Chronique Médicale*, 15 juin 1900. — Pierre Janet, *Les Obsessions et la Psychasténie*.

pathie de Rousseau, voient en lui un dégénéré supérieur, atteint de déséquilibration mentale. Le défaut d'équilibre est, en effet, le signe caractéristique de Rousseau. Aussi, je préfère la définition des D[rs] Magnan et Sérieux. Le mot de neurasthénie est devenu tellement banal, il a été appliqué à tant de troubles divers, qu'il ne signifie plus grand'chose si on ne précise pas de quel état neurasthénique il s'agit. Pour Rousseau, il ne peut s'agir d'une neurasthénie accidentelle, et c'est à tort, selon moi, que M. Faguet fait partir la neurasthénie de Rousseau de l'Hermitage [1]; Rousseau avait présenté dès son enfance les symptômes d'un tempérament nerveux maladif (peur des ténèbres, aberration sexuelle, timidité morbide, sauvagerie, instabilité mentale); il a eu à Chambéry une crise nerveuse, qu'on peut appeler, si l'on veut, une crise de neurasthénie, qui se traduisait par de violentes palpitations, des pleurs versés sans motif, des frayeurs vives au bruit d'une feuille ou d'un oiseau, une faiblesse très grande qui lui faisait croire qu'il allait mourir. Il reconnaît lui-même qu'il se mêlait à tout cela beaucoup de vapeurs. Les médecins qu'il alla consulter à Montpellier le regardèrent comme un malade imaginaire [2]. Il ne peut être quesquestion que d'une neurasthénie constitutionnelle. Mais alors ces troubles constitutionnels ne se distinguent en rien des anomalies qui caractérisent les dégénérés supérieurs. Mieux vaut donc abandonner le mot de neurasthénie dont on a tant abusé. Que Rousseau ait présenté quelques symptômes que l'on rencontre dans la psychasthénie décrite par le D[r] Pierre Janet, c'est tout ce qu'on peut admettre. Mais ces symptômes se rencontrent aussi chez tous les déséquilibrés émotifs. Le diagnostic de l'hystérie doit aussi être écarté, on a abusé de ce mot. D'ailleurs aucun médecin neurologiste n'a soutenu que Rousseau était hystérique; Renouvier, qui était un éminent philosophe, mais peu compétent en psychiatrie, est le seul qui l'ait prétendu. A la précision trompeuse de ces diagnostics : hystérie, neurasthénie, psychasténie, je préfère celle de dégénéré supérieur, dont la déséquilibration constitutionnelle est caractérisée avant tout par un développement anormal de la sensibilité et de l'imagination.

Lamartine par la seule intuition de son merveilleux génie est

1. Faguet, *Vie de Rousseau*, p. 333.
2. *Les Confessions*, P. I, L. VI.

arrivé à la même conclusion scientifique que les éminents aliénistes sur l'état mental de Rousseau. « Les grandes imaginations, dit-il, quand elles ne sont pas en équilibre parfait avec les autres facultés du bon sens et du raisonnement, portent leur malheur en elles-mêmes. Tout ce qui est excessif est défaut; tout ce qui n'est pas harmonie est désordre dans notre organisation. Cette sensibilité exquise, qui est la première condition de toute supériorité dans les beaux-arts, est aussi le tourment de ceux qui la possèdent... Ils sont à plaindre parce qu'une seule de leurs facultés est excessive et que les autres facultés correspondantes sont inférieures. » Les grands poètes, ajoute Lamartine, les grands écrivains, les grands artistes sont ceux chez qui une sensibilité profonde et l'imagination créatrice restent sous le contrôle de la raison, chez qui il y a égalité, harmonie entre toutes les facultés; « ils furent carrés, égaux sur leurs quatre faces, offrant la même étendue d'imagination, de raison, de force et de résistance à la vie. S'ils n'eussent été grands que d'un seul côté, ils auraient faibli comme le Tasse ou comme J.-J. Rousseau [1]. » Revenant sur cette question dans son entretien sur Gœthe, Lamartine disait : « On a fait un reproche à Gœthe de cette impassibilité artistique; si le reproche s'adressait à l'homme, il pourrait être fondé; s'il s'adressait à l'artiste, il était absurde. Qu'est-ce qu'un artiste qui ne dominerait pas sa propre inspiration? Ce serait un fou? » Lamartine avait compris que la prédominance de la sensibilité et de l'imagination peut amener des troubles intellectuels. « C'est ce qui explique ces folies partielles, où l'homme est génie d'un côté, démence de l'autre. Le Tasse, Gilbert, Rousseau n'étaient que des fractions de génie. » L'éminent Dr Magnan les appelle des « génies partiels » dans ses savantes *Recherches sur les centres nerveux*, qui ont élucidé les problèmes de la dégénérescence et de la déséquilibration mentale.

Un médecin anglais, contemporain de Rousseau, lui ayant prétendu démontrer par des observations physiologiques que cette sensibilité, capable de produire des vertus, peut aussi engendrer des vices et des crimes [2], Rousseau protesta contre cette

1. Lamartine, *Entretien sur la Littérature*, XCII.

2. Diderot a dit la même chose : « Multipliez les âmes sensibles et vous augmenterez les bonnes et les mauvaises actions. » (*Paradoxe sur le Comédien.*) « L'émotivité morbide, a écrit aussi le Dr Féré, conduit plus souvent au crime qu'au génie. » (*Pathologie des émotions*, p. 529.) J'ai entendu le Professeur

assertion, mais il reconnut que l'excès de sensibilité dont il était doué peut rendre les hommes peu sages et très malheureux, qu'il n'en fait ni des cerveaux brûlés ni des monstres, qu'il en fait seulement des hommes inconséquents et souvent en contradiction avec eux-mêmes [1]. Rousseau a fait souvent l'aveu de ses contradictions. Comment aurait-il pu ne pas les voir? Homme de lettres, il condamne les lettres; auteur dramatique, il attaque le théâtre. Réformateur de la société et de l'éducation, il abandonne ses cinq enfants et les met à l'hôpital. Dans son enthousiasme pour les vertus héroïques, ce prédicateur laïque qui se croit la mission d'enseigner la vérité et le sacrifice, oublie de remplir ses devoirs élémentaires de père de famille; il a la tête au ciel et les pieds dans la boue. Tout en rêvant d'être Caton ou Lycurgue, il se laisse aller à sa nonchalance, à sa répugnance pour le moindre effort; il cède aux tentations les plus grossières. Dans les entretiens il est ou de glace ou de feu, il fait des sorties ou il se tait. Ce moraliste au cœur tendre que le marquis de Mirabeau appelait le plus humain des humains se montre cinq fois inhumain à l'égard de ses enfants. Dans sa vie comme dans ses écrits, il va toujours d'un extrême à l'autre; il est, dit-il, dans sa jeunesse « héros ou vaurien », tantôt très doux, très tendre, tantôt colère jusqu'à la fureur. Lorsqu'il faisait l'éducation des enfants de M. de Mably, si les choses allaient bien, il était un ange, mais si les choses marchaient mal il devenait un diable. Il s'attendrissait avec ses élèves jusqu'à pleurer, puis au moindre mécompte, il se mettait en fureur. « Quand mes élèves ne m'écoutaient pas, j'extravaguais; quand ils marquaient de la méchanceté, je les aurais tués! » Il est tantôt d'un orgueil intense et tantôt d'une humilité touchante. Il attaque les abus avec le plus grand courage, il brave les puissants, les gouvernements, les ministres, les philosophes, les favorites et il tremble devant le monde, il a peur d'une critique, d'un regard.

Dusaulx avait été si frappé de la mobilité des sentiments de Rousseau, de ses alternatives de douceur et de colère, d'enjouement et d'humeur, d'urbanité et de rudesse, qu'il a écrit : « J'étais tenté de croire que le corps de cet homme extraordinaire recélait deux

du Muséum, M. Edmond Périer, dire de même que de la même famille pouvaient sortir un homme de génie ou un criminel.

1. *Second Dialogue.*

âmes rivales qui tour à tour triomphaient l'une de l'autre.[1] » Très frappé de son instabilité mentale, Rousseau fait la même supposition que Dusaulx et il croit que ces deux âmes sont hebdomadaires. L'analyse qu'il trace de sa mobilité dans *Le Persifleur* est si remarquable et si peu connue, que je crois nécessaire d'en citer un long passage : « Je suis sujet, par exemple, à deux dispositions principales qui changent assez constamment de huit en huit jours, et que j'appelle mes âmes hebdomadaires. Par l'une, je me trouve sagement fou, par l'autre follement sage, mais de telle manière pourtant que, la folie l'emportant sur la sagesse dans l'un et l'autre cas, elle a surtout manifestement le dessus dans la semaine où je m'appelle sage; car alors le fond de toutes les matières que je traite, quelque raisonnable qu'il puisse être en soi, se trouve presque entièrement absorbé par les futilités et les extravagances dont j'ai toujours soin de l'habiller. Pour mon âme folle, elle est bien plus sage que cela; car bien qu'elle tire toujours de son propre fond le texte sur lequel elle argumente, elle met tant d'art, tant d'ordre et tant de force dans ses raisonnements, et dans ses preuves, qu'une folie ainsi déguisée ne diffère presque en rien de la sagesse... Rien n'est si dissemblable à moi que moi-même... Quelquefois, je suis un dur et féroce misanthrope; en d'autres moments, j'entre en extase au milieu des charmes de la société et des délires de l'amour. Tantôt je suis austère et dévot et, pour le bien de l'âme, je fais tous mes efforts pour rendre durables ces saintes dispositions, mais je deviens bientôt un franc libertin... En un mot, un Protée, un caméléon, une femme sont des êtres moins changeants que moi... C'est cette irrégularité même qui fait le fond de ma constitution. Bien plus, le retour des mêmes objets renouvelle ordinairement en moi des dispositions semblables à celles où je me suis trouvé la première fois que je les ai vus; c'est pourquoi je suis assez constamment de la même humeur avec les mêmes personnes... Je me trouve si bizarrement disposé à cet égard qu'étant un jour abordé par deux personnes à la fois, avec l'une desquelles j'avais accoutumé d'être gai jusqu'à la folie, et plus ténébreux qu'Héraclite avec l'autre, je me sentis si puissamment agité, que je fus contraint de les quitter brusquement, de peur que le contraste des passions opposées ne me fît tomber en syncope. »

1. Dusaulx, *loc. cit.*, p. 109.

Le portrait que Rousseau dans *Le Persifleur* a tracé de son tempérament et de son caractère est celui du déséquilibré. Dans *Les Confessions*, les *Dialogues*, les *Rêveries*, il y a ajouté des traits qui viennent les confirmer. « Il y a des temps où je suis si peu semblable à moi-même qu'on me prendrait pour un autre homme de caractère tout opposé [1]. » Il dit encore dans *Les Confessions* : « J'ai déjà noté des moments de délire inconcevables, où je n'étais plus moi-même [2]. »

C'est la déséquilibration mentale qui explique l'instabilité de Rousseau dans les sentiments et les idées. Manquant d'équilibre, il oscillait sans cesse d'une idée à une autre, d'un sentiment à un autre. Il s'engouait facilement du premier venu et s'en détachait avec la même facilité. Ses sympathies et ses antipathies très vives dans sa jeunesse se formaient en quelques heures, au premier coup d'œil. « Dans ma jeunesse, dit-il, je croyais trouver dans le monde les mêmes gens que j'avais connus dans les livres, je me livrais sans réserve à quiconque savait m'en imposer par un certain jargon, dont j'ai toujours été la dupe. J'étais actif parce que j'étais fou ; à mesure que j'étais détrompé, je changeais de goûts, d'attachements, de projets [3]. » Rencontrait-il, dans ses voyages, un homme aimable, il se précipitait dans ses bras, tant il était expansif dans sa jeunesse, avant d'être devenu très méfiant par la maladie, tant il avait besoin d'épancher son cœur. Son compagnon et lui devenaient des amis inséparables; quelques jours après, ils se séparaient sans regret. C'est ainsi que, dans sa jeunesse, il se prit d'une vive amitié pour Bâcle, son ancien camarade d'apprentissage, et pour Venture, pour lequel il s'enthousiasma, mais peu de temps après il les oublia. Lorsqu'il débarqua à Douvres avec Hume, il fut si heureux qu'il lui sauta au cou et l'embrassa étroitement en couvrant son visage de baisers et de larmes; bientôt après, étonné de ne pas trouver en lui le même attendrissement, il se brouilla avec lui. Il conserva toute sa vie un grand besoin d'avoir des amis, mais il ne sut pas toujours les garder, à cause de ses inégalités d'humeur.

Rousseau avait les mêmes goûts inconstants pour les lieux qu'il

1. *Les Confessions*, P. I, L. III.
2. *Ibid.*, P. I, L. IV.
3. 2e lettre à Malesherbes.

habitait; il s'enthousiasmait pour une résidence et, au bout de peu de temps, il s'en dégoûtait. Dès qu'il avait décidé de partir, il avait une telle impatience, qu'il se mettait en route étourdiment. Il a habité successivement Genève, Chambéry, Annecy, Turin, Paris, Lyon, Venise, Montmorency, Verdun, Motiers, Neuchatel, l'île Saint-Pierre, Wooton, Trye, Bourgoin, Mouquin, Ermenonville. Plusieurs de ces déplacements, il est vrai, lui ont été imposés par les circonstances, par les persécutions dont il a été l'objet; mais dans la plupart des cas, ils ont été déterminés par le besoin du déplacement. « Je vous parle de mes voyages, écrivait-il à Du Peyron, parce que, à force d'habitude, les déplacements sont devenus pour moi des besoins. Durant toute la belle saison il m'est impossible de rester plus de deux ou trois jours en place, sans me contraindre et sans souffrir[1]. » Cette tendance à la fugue était chez lui héréditaire . On l'avait observée chez son père, qui avait abandonné sa femme, pour aller chercher fortune à Constantinople, était revenu à Genève et en était reparti; — chez son frère, qui tourna mal, disparut de Genève sans donner de ses nouvelles; — chez son oncle et son cousin. Rousseau adorait les voyages; ce goût n'a rien d'anormal assurément : Qui n'aime pas les voyages? ils sont si amusants, si instructifs, si agréables, surtout quand on est jeune et qu'on voyage avec un ami! on peut aimer les voyages, sans être *dromomane*. Mais Rousseau poussait cet amour, au point de lui tout sacrifier; c'est lui-même qui en fait l'aveu : « Tel fut le plan sur lequel je me mis en campagne, abandonnant sans regret mon protecteur, mon précepteur, mes études, mes espérances et l'attente d'une fortune presque assurée, pour commencer la vie d'un vrai vagabond[2]. » Lorsque l'idée d'un voyage s'emparait de lui, son imagination ardente s'en représentait le charme avec tant de force qu'il en était obsédé. Ce goût de la vie vagabonde s'était calmé, quand il vint se fixer à Montmorency; il y resta six ans et, dit-il, il y serait resté toute sa vie, s'il n'en avait été chassé par l'arrêt du Parlement; il écrivait même de Montmorency à M. de Malesherbes que, si on l'enfermait à la Bastille, il n'y aurait pas été trop malheureux.

C'est encore dans son instabilité mentale qu'il faut chercher

1. *Lettre à Du Peyron*, Motiers, 24 janvier 1765.
2. *Les Confessions*, P. I, L. III.

l'explication des contradictions qui abondent dans les écrits de Rousseau. Il est toujours sincère, mais il a des opinions successives, différentes, contradictoires. Le marquis de Mirabeau lui écrivait : « Vous êtes toujours vrai selon votre conscience momentanée. » Rousseau ne dit que ce qu'il pense, mais il pense souvent le contraire de ce qu'il a d'abord écrit. Il a écrit des pages éloquentes pour et contre le christianisme, pour et contre la liberté de conscience, pour et contre la propriété, pour et contre la liberté de la presse, pour et contre les lois somptuaires, pour et contre les traditions et les coutumes, pour et contre le suicide, pour et contre l'éducation, etc., etc. Faguet a dit de Voltaire : C'est un chaos d'idées claires. On peut dire de Rousseau : C'est un chaos d'idées éloquentes.

Dans une très longue note de l'*Émile*, L. IV, Rousseau fait un magnifique éloge du Christianisme : « Nos gouvernements modernes, dit-il, doivent incontestablement au christianisme leur plus solide autorité et leurs révolutions moins fréquentes; il les a rendus eux-mêmes moins sanguinaires; cela se prouve par le fait en les comparant aux gouvernements anciens. » Ouvrez le *Contrat social*, L. IV, Ch. VIII, vous y trouverez exactement le contraire : « Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume spirituel, fit que l'État cessa d'être un et causa les divisions intestines, qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens. » Il se dit chrétien en croyant à la bonté naturelle de l'homme, alors que le christianisme enseigne que la nature humaine est corrompue par le péché originel.

Tantôt il défend la liberté de conscience et tantôt il la condamne. Dans la *Nouvelle Héloïse* il écrit : « Si j'étais magistrat et que la loi portât peine de mort contre les athées, je commencerais par brûler comme tel quiconque en viendrait dénoncer un autre. » Il dit encore : « La Providence ne se mêle en aucune façon des opinions humaines... La loi... ne peut ordonner de croire. » Dans le *Contrat social*, L. IV, Ch. XVIII, il édicte une profession de foi sous peine de bannissement et, en cas de récidive, sous peine de mort. Des articles de loi ne sont pas prescrits comme dogmes, mais comme sentiments de sociabilité. Le souverain ne peut obliger personne à les croire, mais « il peut bannir de l'État celui qui ne les croit pas... Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement

ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort. »

Dans le discours sur l'*Inégalité*, il attaque la propriété. Dans l'*Émile*, il écrit que « la première idée qu'il faut donner à un enfant est moins celle de la liberté que de la propriété ».

Dans l'article sur l'*Économie politique*, il défend avec éloquence les droits de l'homme et du citoyen contre la raison d'État; il n'admet pas que les droits d'un seul citoyen soient sacrifiés dans l'intérêt de tous. Dans le *Contrat social*, il ne met pas de bornes au pouvoir de l'État. Il est vrai qu'il dit que le citoyen n'aliène de ses droits que la partie « dont l'usage importe à la communauté », mais il ajoute que « le souverain seul est juge de cette importance ». C'est ainsi que dans le *Contrat social*, il fait naître la propriété de la loi; d'où il suit que la loi peut supprimer ce qu'elle a créé. Le défenseur des droits de l'homme est en même temps le théoricien du despotisme populaire.

Les contradictions n'existent pas seulement d'un livre à l'autre, mais dans le même ouvrage. Dans le *Contrat social*, il écrit que « la volonté générale ne peut errer » et que « le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé ». Il fait successivement un éloge enthousiate du bon sens et de la justice du peuple et une critique acerbe de son aveuglement et de ses passions. « Comment, dit-il, une multitude aveugle, qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation[1]? »

Rousseau va toujours d'un extrême à l'autre; individualiste effréné dans le discours sur l'*Inégalité*, il sacrifie l'individu à l'État dans le *Contrat social*; il oscille entre l'anarchie et le despotisme populaire. Les opinions modérées, qui cherchent à concilier les droits de l'individu et les droits de l'État, les droits de la liberté et de l'autorité, lui sont antipathiques; il ne comprend que la démocratie absolue ou le despotisme absolu : « Je ne vois pas, écrit-il au marquis de Mirabeau, de milieu supportable entre la plus austère démocratie et le hobbisme le plus parfait[2]. »

Révolutionnaire, égalitaire, anarchiste, Rousseau est aussi un

1. *Contrat social*, L. II, § VI.
2. *Lettre* du 26 juillet 1767.

conservateur éloquent qui redoute les nouveautés : « C'est surtout la grande antiquité des lois qui les rend saintes et vénérables, le peuple méprise bientôt celles qu'ils voit changer tous les jours et en s'accoutumant à négliger les anciens usages, sous prétexte de faire mieux, on introduit souvent de grands maux pour en corriger de moindres. » Dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, les maximes conservatrices abondent[1]; on en trouve même dans la Préface de *Narcisse* : « Le moindre changement dans les coutumes, fût-il même avantageux à certains égards, tourne toujours au préjudice des mœurs. Car les coutumes sont la morale du peuple, et dès qu'il cesse de les respecter il n'a plus de règle que ses passions et de frein que les lois, qui peuvent quelquefois contenir les méchants, mais jamais les rendre bons. D'ailleurs, quand la philosophie a une fois appris au peuple à mépriser ses coutumes il trouve bientôt le secret d'éluder ses lois[2]. »

Rousseau a fourni des armes à tous les partis : aux chrétiens et aux libres penseurs, aux partisans et aux adversaires de la démocratie, aux conservateurs et aux anarchistes. Des prêtres catholiques ont vu en lui un apologiste du christianisme; l'abbé Martin du Theil a publié en 1828 un livre intitulé : *J.-J. Rousseau apologiste de la religion chrétienne*; l'abbé Sabatier de Castres a publié, en 1804, *Le Véritable Esprit de J.-J. Rousseau.* Les libres penseurs invoquent les arguments de Rousseau contre les dogmes du christianisme; c'est dans le *Contrat social* que les Jacobins puisèrent des arguments contre le catholicisme et les prêtres catholiques; c'est en s'inspirant de la *Profession de foi du Vicaire savoyard* que Robespierre voulut créer une religion civile et le culte de l'*Être* suprême; le *Rapport fait au nom du Comité de Salut Public* par Robespierre, *sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains* et sur *les fêtes nationales* est une copie servile des idées de Rousseau. Pendant la Révolution, tous les partis politiques cherchèrent des arguments dans ses écrits; on le citait à tout propos. Les députés de la droite invoquèrent son autorité pour fonder une monarchie constitutionnelle. Dans une brochure publiée en 1790 sur l'*État de la France*, Calonne, qui appelle Rousseau l'oracle des législateurs de la Constituante, développe cette idée que les

1. Dédicace à la *République de Genève*.
2. Préface de *Narcisse*.

représentants de la nation ne peuvent substituer leur volonté à celle de la nation. L'auteur d'une autre brochure publiée en 1790 et intitulée : *J.-J. Rousseau aristocrate*, considère Rousseau comme le théoricien de l'aristocratie. Un troisième publiciste conservateur, mécontent de l'œuvre législative de la Constituante, qu'il trouve pleine de dangers, a encore écrit une brochure en 1791 sous le titre : *L'Assemblée nationale convaincue d'erreur par J.-J.* Les Girondins invoquèrent ensuite l'autorité de Rousseau pour fonder la république; son influence fut encore plus grande sur l'Assemblée législative et sur la Convention. Aujourd'hui, les radicaux et les socialistes ne voient en lui que le théoricien de la souveraineté du peuple. Enfin, les anarchistes, que j'ai interrogés dans les prisons et les asiles d'aliénés, sont imprégnés des doctrines de Rousseau au point d'en citer de mémoire des fragments. Il me semble résulter de ces faits autant que de la lecture de ses écrits que Rousseau, tout en étant révolutionnaire par tempérament, a soutenu les doctrines les plus diverses, les plus contradictoires.

Si ces contradictions n'existaient que dans ses écrits politiques on pourrait douter de son instabilité mentale, car il n'est pas le seul qui ait varié dans ses opinions politiques. Mais je trouve les mêmes contradictions sur les autres sujets, par exemple en matière d'éducation. Convaincu que l'homme naît bon et qu'il n'est dépravé que par la société, Rousseau écrit cependant dans *La Nouvelle Héloïse* : « Nos talents, nos vices, nos vertus et par conséquent nos caractères ne dépendent-ils pas entièrement de notre organisation?... Pour changer un esprit, il faudrait changer l'organisation intérieure; pour changer un caractère, il faudrait changer le tempérament dont il dépend... Pour moi je trouve qu'il serait tout aussi aisé de faire un blond d'un brun et d'un sot un homme d'esprit[1]. » Si c'est l'organisme qui fait l'homme vertueux ou vicieux, ce n'est donc pas la société. Et si l'éducation ne peut corriger la nature, à quoi bon écrire un traité sur l'éducation? Si l'on peut corriger les défauts des enfants en commençant leur éducation dès le berceau, il n'est donc pas vrai que nos vices dépendent uniquement de notre organisme.

Dans l'*Émile*, Rousseau dit que le sentiment de la justice est inné

1. *La Nouvelle Héloïse*, P. V, L. III.

dans le cœur de l'homme et il écrit ensuite : « La voix intérieure de la vertu ne se fait point entendre au pauvre, qui ne songe qu'à se nourrir... Le peuple a peu d'idées de ce qui est beau et honnête. »

Après avoir dit qu'il faut laisser agir la nature, Rousseau conseille à la nourrice de réprimer dès l'âge le plus tendre le défaut de la criaillerie, et par suite de corriger la nature.

Sur le suicide, sur le cosmopolitisme, sur la liberté de la presse, sur les lois somptuaires, etc., etc., je pourrais citer d'autres contradictions. Rousseau lui-même en avait conscience; d'Escherny lui en ayant indiqué quelques-unes, Rousseau s'empressa en riant de lui en citer d'autres qu'il avait oubliées[1]. Ces contradictions viennent de ce qu'il ne sait pas voir dans un coup d'œil d'ensemble tous les aspects des questions complexes et, par exemple, en matière d'éducation faire avec mesure et précision la part du tempérament, de l'hérédité et de l'éducation, la part du milieu social et de la responsabilité personnelle. Il est frappé successivement de la puissance du tempérament et de l'influence de l'éducation, de la force de l'exemple et de la contagion mentale; il exprime ses idées sur chacun des aspects de la question avec une très grande force, mais, n'apercevant que successivement les divers côtés du problème, il donne à sa pensée une forme tranchante, absolue, qui ne peut se concilier avec d'autres appréciations également excessives.

Voilà pourquoi il est tantôt individualiste effréné, tantôt étatiste exagéré, tantôt démocrate et tantôt aristocrate, tantôt chrétien et tantôt libre penseur, tantôt tolérant et tantôt intolérant, il est impulsif dans ses idées comme dans les actes de sa vie et ses sentiments, parce qu'il est très impressionnable et juge par impressions. Or, les impressions varient suivant le moment, suivant les circonstances. C'est ainsi que ses appréciations sur les institutions politiques de Genève varient suivant qu'il les apprécie avant ou après la condamnation de ses ouvrages à Genève. Dans la dédicace à la République de Genève de son *Discours sur l'inégalité*, il admire la sagesse avec laquelle l'égalité « que la nature a mise entre les hommes et l'inégalité qu'ils ont instituée » sont heureusement combinées. Dans les *Confessions*, partie I, L. IV, il rétracte

1. T. III, p. 84, édition Hachette.

cet éloge : « Dans quelle erreur j'étais! Mais qu'elle était naturelle! Je croyais voir tout cela dans ma patrie parce que je le portais dans mon cœur. » Il fait des pasteurs protestants tantôt un éloge dithyrambique, tantôt une critique acerbe.

A l'égard de Frédéric II il passe de l'antipathie à la sympathie, de la satire à l'admiration. Lorsqu'il habitait Montmorency, il avait dans son donjon un portrait du roi de Prusse, au bas duquel il avait mis ce vers :

Il pense en philosophe et se conduit en roi,

et derrière le tableau cet autre vers :

La gloire, l'intérêt, voilà son Dieu, sa loi.

Dans l'*Émile* il lui avait encore décoché un trait de satire, il le considérait comme un tyran. Mais, lorsque Frédéric II eut autorisé son séjour à Motiers, lui eut fait cadeau de douze louis et lui eut fait proposer de lui bâtir une petite maison à sa fantaisie, son admiration et sa sympathie pour le roi ne connurent plus de bornes : « Je pris dès lors, dit-il, autant d'intérêt à sa gloire que j'avais trouvé jusqu'alors d'injustice à ses succès[1]. »

A l'égard des Jésuites, Rousseau passa aussi, mais en sens contraire, de la sympathie à l'antipathie et même à la peur. Pendant son séjour à Chambéry il s'était lié avec le P. Coppier et le P. Hemet, qui était son confesseur et celui de Mme de Warens. « Je me familiarisais peu à peu avec leur maison; leur bibliothèque était à mon service. Le souvenir de cet heureux temps se lie avec celui des Jésuites, au point de me faire aimer l'un par l'autre[2]. » Cependant, pendant son séjour à Montmorency et l'impression de l'*Émile*, ayant appris que quelques Jésuites avaient eu connaisssance de son ouvrage avant sa publication, il s'imagina que les Jésuites, de connivence avec le libraire, s'étaient emparés du manuscrit, pour le falsifier et le publier ainsi défiguré, après sa mort, qu'il croyait prochaine. Le marquis de Mirabeau et Malesherbes, à qui il communiqua ses soupçons, essayèrent vainement de les dissiper, en lui montrant qu'ils n'avaient aucun motif de le haïr et de chercher à lui nuire. Vos persécuteurs, lui disait le marquis de

1. *La Nouvelle Héloïse*, P. V, L. III.
2. *Les Confessions*, P. I, L, VI.

Mirabeau, ne sont pas parmi les théologiens; « les vrais dévots eux-mêmes sentent et savent que vous fûtes le plus rude fléau de leurs persécuteurs, et, à dire vrai, je pense que ce serait plutôt parmi ces derniers que vous trouveriez vos véritables ennemis[1] ». Malesherbes, pour le calmer, écrivait à Rousseau : « Je dois vous faire observer que les Jésuites n'ont aucun motif de parler contre vous. Vous n'êtes point janséniste, et quels que soient vos sentiments sur la religion, ils n'ont point fait de vous un homme de parti. Vous êtes isolé si jamais homme le fut au monde, par conséquent étranger à toute cabale et très supérieur à cette petitesse, qui porte plusieurs auteurs à insulter les dévots sans nécessité et seulement pour satisfaire leur aigreur particulière ou pour piquer la curiosité ou la malignité des lecteurs. Ainsi, Monsieur, les Jésuites ne pourraient pas vous approuver expressément, ni en qualité de protestant, ni en qualité de philosophe, mais croyez qu'ils ne vous haïssent pas et songez qu'ils ont à présent bien d'autres gens à haïr[2]. »

L'impression de l'*Émile* ayant subi des retards qu'il ne pouvait s'expliquer, Rousseau se forgea toutes sortes d'imaginations et crut à un complot des Jésuites; il eut un véritable accès de *jésuitophobie.* « Toujours portant tout à l'extrême, dans la suspension de l'impression du livre, j'en croyais voir la suppression... je me troublais entièrement, je délirais[3]. » Rousseau ne tarda pas à reconnaître son erreur et il en éprouva un très vif remords : « Ah! Monsieur, écrivit-il à Malesherbes le 20 novembre 1761, j'ai fait une abomination! j'en tremble ou plutôt je l'espère; car il vaut mieux que je sois un fou, un étourdi digne de votre disgrâce et qu'il reste un homme de bien de plus sur la terre..... Oh! qu'il est cruel pour un solitaire malade et triste d'avoir une imagination déréglée. »

Cette imagination déréglée n'a pas empêché Rousseau d'être un artiste incomparable, de semer à profusion des sentiments et des impressions dans une langue enchanteresse, mais elle lui a enlevé la rectitude du jugement. Sa puissante intelligence a été faussée par un excès d'imagination et de sensibilité.

1. J.-J. Rousseau, *Ses amis et ses ennemis*, correspondance publiée par Strekeisen-Moulton, t. II, p. 338.
2. *Ibid.*, t. II, p. 424.
3. *Les Confessions,* P. II, L. XI.

Les lacunes morales, non moins évidentes que les lacunes intellectuelles, que l'on observe en lui montrent encore bien sa déséquilibration. A côté de sentiments élevés, il y a en lui des lacunes morales partielles, qui déconcertent et qui en font un être paradoxal, plein de contrastes. Il a décrit dans *Les Confessions* des aberrations sexuelles dont il était atteint et qui en psychiatrie s'appellent *masochisme*[1] et *exhibitionnisme*, et cependant c'est lui qui, avec beaucoup d'éloquence et de sincérité, a écrit de si belles pages sur la pureté, sur la chasteté des femmes et des jeunes gens et sur l'utilité des bonnes mœurs pour la force des peuples. D'un caractère naturellement franc et expansif, il était devenu très soupçonneux et défiant. Dévoré par le besoin d'aimer et d'être aimé, il fuyait les hommes ; la peur d'être haï a été une de ses plus grandes douleurs. Ayant des goûts très simples et supportant la pauvreté avec courage, il se laissait entraîner à voler pendant sa jeunesse, même pendant qu'il était précepteur chez M. de Mably. En faisant l'aveu de cette fâcheuse tendance dans *Les Confessions* écrites à un âge avancé, il reconnaît qu'il n'en est pas bien guéri. « J'aurais grand'-peur, dit-il, de voler comme dans mon enfance, si j'étais sujet aux mêmes désirs[2]. » Quel aveu de sa faiblesse! elle était voisine de l'obsession et de l'impulsion irrésistible des dégénérés. Même avant l'aggravation de sa maladie mentale, qui était un délire d'interprétation, avec des idées de persécution, il avait des moments où il n'était plus maître de lui : « J'ai déjà, dit-il, noté des moments de délire inconcevables, où je n'étais plus moi-même[3]. » Il dit encore : « Pour comprendre à quel point la tête me tournait alors... il ne faut que voir combien tout à la fois j'accumulai d'extravagances[4]. » Frappé du désaccord qui existait souvent entre ses sentiments élevés et ses actions qui ne l'étaient pas, il écrit : « Il y a des moments d'une espèce de délire où il ne faut point juger les hommes d'après leurs actions »; ces moments sont ceux où ils perdent la possession d'eux-mêmes et cessent d'être responsables. Le 23 décembre 1761, à quarante-neuf ans, il écrivait à Moulton : « Je ne sais quel aveuglement, quelle sombre humeur m'a fait

1. Rousseau les appelle lui-même « une perversion, une folie ».
2. *Les Confessions*, P. I, L. VI.
3. *Ibid.*, P. I, L. IV.
4. *Ibid.*

inventer, pour noircir ma vie et l'honneur d'autrui, ce tissu d'horreurs dont le soupçon, changé dans mon esprit prévenu en certitude, n'a pas mieux été déguisé à d'autres qu'à vous... Le délire de la douleur m'a fait perdre la raison avant la vie. »

Mme de Créqui, qui aimait beaucoup Rousseau, n'avait donc pas tort de dire de lui : « Quand la nature forma Rousseau, la sagesse pétrit la pâte, mais la folie y jeta son levain. » Je n'ai pas à examiner, quant à présent, la question de la folie de Rousseau, que je me propose d'étudier prochainement; le but de l'étude présente est d'analyser les lacunes intellectuelles et morales, qui résultent de son tempérament névropathique, et qui suffisent à rendre compte du mélange de sagesse et de folie, d'idées justes et d'idées fausses, de magnifiques qualités de penseur et d'écrivain et d'énormes défauts qui éclatent dans ses œuvres.

Montaigne disait qu'il n'y a qu'un demi-tour de cheville entre la sagesse et la folie; dans les écrits de Rousseau on passe de l'une à l'autre d'une page à l'autre; c'est un esprit toujours original, souvent profond, quelquefois sublime, mais aussi un esprit souvent paradoxal et quelquefois extravagant [1]. Ce défaut de jugement, de mesure et de tact ne permet pas, à mon avis, de considérer Rousseau comme un classique; c'est un romantique. Sans doute, il n'est pas inférieur aux écrivains classiques pour l'étendue et l'originalité de son génie, mais il n'est pas leur égal pour la justesse de l'esprit. Gœthe définissant le classique et le romantique disait : Le classique, c'est ce qui est sain; le romantique, ce qui est malade. Cette définition s'applique exactement à Rousseau; c'est un grand esprit malade, c'est une puissante intelligence privée d'un jugement sain par un tempérament névropathique à l'excès.

Si les lacunes intellectuelles et morales de Rousseau ne permettent pas de le placer parmi les classiques, elles ne l'ont pas empêché d'exercer une prodigieuse influence. La modération, la précision, qui plaisent aux esprits critiques, dont le nombre n'est pas grand, agissent moins sur la foule que la véhémence et le ton tranchant, absolu d'un croyant qui écarte les objections, escamote les difficultés et parle en inspiré. Pour remuer les âmes, il faut une âme de feu, comme celle de Rousseau, qui avait le tempérament

1. Hume raconte que Rousseau lui a dit : « Je crains toujours de pécher par le fond et que tous mes systèmes ne soient des extravagances ».

exalté d'un réformateur, d'un chef de secte. Son cœur ardent, troublé par la passion, l'a écarté souvent de la mesure et de la vérité, mais il lui a inspiré des accents qui ont enflammé les passions, les bonnes comme les mauvaises. L'émotivité, qui a diminué son sens critique et l'a porté à tant d'exagérations, a eu cependant pour effet de produire en lui un état d'effervescence, favorable à la composition littéraire et à la contagion de ses sentiments. L'instabilité mentale, qui a été pour le penseur une cause de contradictions, a été pour l'artiste un moyen d'étendre ses impressions. Sa sauvagerie en le tenant éloigné de la société ne lui a pas permis de contrôler, d'atténuer ses idées par celles des autres, elle l'a porté à trop abonder dans ses opinions, mais elle lui a permis de se concentrer sur lui-même et de conserver toute son originalité. Ses habitudes de rêverie, qui lui font perdre plus d'une fois le sentiment de la réalité, ont eu cependant l'heureux effet d'entretenir en lui le culte de l'idéal et de l'élever au-dessus des préjugés d'une société corrompue.

Rousseau se sentait différent des autres hommes; dans ses *Confessions*, dans les *Dialogues*, dans les *Rêveries*, il raconte ses bizarreries de caractère, « les singularités de ses sentiments et de ses idées[1] »; loin d'en rougir, il en tire gloire. « Vous me taxez de singulier, dit-il, et j'espère que vous avez raison[2]. » « J'aimerais mieux, dit-il encore, être oublié de tout le genre humain que d'être regardé comme un homme ordinaire.... Quand même je voudrais me faire valoir, je passe pour un homme si singulier que, chacun se plaisant à amplifier, je n'ai qu'à m'en remettre à la voix publique, elle me servira mieux que mes propres louanges[3]. » Dans le troisième *Dialogue*, il écrit qu'il a « des manières de sentir et de voir qui le distinguent aisément de tous les écrivains de son temps et de la plupart de ceux qui l'ont précédé; c'est, comme vous le disiez, un habitant d'une autre sphère où rien ne ressemble à celle-ci. » Au début des *Confessions*, il déclare qu'il n'est fait comme aucun de ceux qu'il a vus : « Si je ne vaux pas mieux au moins je suis autre. Si la nature a bien ou mal fait de briser le moule dans lequel elle m'a jeté, c'est ce dont on ne peut juger qu'après m'avoir

1. *Les Confessions*, P. II, L. XII.
2. *Lettre* du 1er mars 1763, datée de Motiers.
3. *Œuvres inédites* publiées par Strekeisen-Moulton, p. 289.

lu. » Quelquefois, au lieu de tirer gloire de ces différences morales et intellectuelles, il en souffrait et les regrettait : « Ah! Monsieur, écrivait-il d'Yverdun le 15 juin 1762, la Providence s'est trompée; pourquoi m'avoir fait naître parmi les hommes, en me faisant d'une autre espèce qu'eux? » Lorsque l'âge et les malheurs, dont il fut accablé, accrurent sa mélancolie, il se retira de plus en plus de la société des hommes, parce qu'ils étaient pour lui des habitants de la lune : « Je n'ai pas, dit-il, la moindre idée de leur être moral. La seule chose que je sais est qu'il n'a point de rapport avec le mien et que nous ne sommes pas de la même espèce. J'ai donc renoncé avec eux à cette seule société, qui pouvait m'être douce et que j'ai vainement recherchée, savoir à celle des cœurs[1]. » Dans la sixième *Promenade*, lorsque Rousseau écrit encore qu'il se sent trop différent, trop au-dessus des autres hommes pour les haïr, qu'il se contente de les plaindre, il oublie que deux sortes d'hommes sont différents du commun des mortels : les hommes de génie et les aliénés; les premiers sont au-dessus, les seconds au-dessous de l'humanité. A ces deux points de vue Rousseau était différent des autres hommes, il leur était supérieur par le génie, inférieur par la maladie nerveuse, qui le conduisit peu à peu à la folie.

Rousseau avait bien raison de se croire différent des écrivains de son temps. Si on le compare à Montesquieu, quelles différences! Il suffit de se rappeler le portrait que Montesquieu a tracé de lui-même; chaque trait est le contraire d'un trait de caractère de Rousseau : « Je n'ai jamais eu de chagrin, encore moins d'ennui, écrit Montesquieu. Ma machine est si heureusement construite, que je suis frappé par tous les objets assez vivement pour qu'ils puissent me donner du plaisir, pas assez pour qu'ils puissent me causer de la peine... J'ai été dans ma jeunesse assez heureux, pour m'attacher à des femmes, que j'ai cru qui m'aimaient; dès que j'ai cessé de le croire, je me suis détaché soudain. L'étude a été pour moi le souverain remède contre les dégoûts de la vie, n'ayant jamais eu de chagrin qu'une heure de lecture n'ait dissipé. » Voilà le portrait d'un homme heureux, bien équilibré, peu sensible, bien portant, trop bien portant, nullement inquiété par son imagination.

Voltaire était, il est vrai, irritable, ombrageux, mobile, comme

1. *Lettre à Madame X.* du 14 août 1772.

Rousseau, il passait d'un instant à l'autre de la colère à la plaisanterie, de la fierté à la flatterie, de la modestie d'un sage philosophe à la vanité d'un grand seigneur. Mais aussi quelles différences avec Rousseau! Il n'y a pas chez Voltaire l'émotivité pathologique, l'obsession, la timidité, la sensibilité et l'imagination de Rousseau. Voltaire est tout esprit[1], Rousseau tout sentiment. Voltaire c'est le bon sens un peu superficiel; Rousseau c'est la poésie et l'éloquence.

Diderot avait, comme Rousseau, l'emballement et les larmes faciles[2], mais qu'il était loin d'être mélancolique et misanthrope! C'était un joyeux vivant, la solitude lui faisait peur, il considérait l'amour de la solitude comme un signe de méchanceté; c'est parce que Rousseau préférait les bois de Montmorency aux salons et aux sociétés de Paris, qu'il le traita de méchant. Tous les contemporains de Rousseau avaient la même horreur de la solitude; il leur fallait toujours même à la campagne les plaisirs de la société, les soupers, les théâtres. Lorsque Rousseau accepta le logement que Mme d'Épinay lui offrit à l'Hermitage, les sarcasmes tombèrent sur lui comme la grêle, on le mit au défi d'y rester plus de quinze jours. A l'exception de Vauvenargues, qui avait l'âme tendre, les autres écrivains, tels que Fontenelle, d'Alembert, Holbach, La Mettrie étaient encore plus différents de Rousseau, à cause de leur sécheresse de cœur et de leur défaut d'imagination. « Nous sommes un peu secs en tout », disait Voltaire[3]. Mme de Tencin disait de Fontenelle qu'à la place du cœur il n'avait que de la cervelle.

Buffon, que Rousseau admirait tant et qu'il « appelait la meilleure plume du siècle », n'était pas un homme de sentiment, et

1. Dans son ouvrage sur *Les Littérateurs et les Savants du temps de Georges III*, Lord Brougham raconte une anecdote qui montre que Voltaire n'était pas incapable d'émotion religieuse devant les beautés de la nature. Une matinée du mois de mai, Voltaire, alors âgé de quatre-vingt et un ans, se leva à trois heures du matin, pour voir le lever du soleil, en disant que la description que Rousseau en avait faite dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard* lui en donnait envie et qu'il voulait voir si Rousseau avait dit vrai, et il pria le jeune comte de Latour de l'accompagner. S'étant élevé au sommet d'une petite montagne, d'où la vue était magnifique, il fut saisi d'émotion au moment où le soleil parut, il se découvrit, se prosterna et s'écria plusieurs fois : « Dieu puissant, je crois, je crois en toi. » Mais aussitôt après Voltaire fit succéder à son enthousiasme des paroles de raillerie et de plaisanterie contre le christianisme.

2. Dans le compte rendu du salon de 1767 et des tableaux de Joseph Vernet, Diderot écrivait : « Je voyais toutes ces scènes touchantes et j'en versais des larmes réelles. »

3. Voltaire, *Dictionnaire philosophique, Amitié.*

n'admettait que le physique de l'amour, alors que Rousseau plaçait le côté moral de l'amour au-dessus du physique. Dans sa pièce de vers intitulée *Le Cœur*, Voltaire disait aussi : « En amour, j'étais tout physique. » Voltaire, qui rit de tout, ressemble peu à Rousseau, qui pleure de tout. L'auteur de *La Pucelle* et de tant d'autres facéties, qui a toujours besoin, même à la campagne, d'amusements et de spectacles, qui écrit à Mme du Deffand : « C'est à l'amusement qu'il faut toujours revenir et sans ce point-là l'existence serait à charge... on ne peut rester sérieusement avec soi-même » (12 septembre 1760), est bien différent de l'auteur des *Rêveries*, qui se plaît surtout dans la solitude et qui se suffit à lui-même. De tous les écrivains du XVIII[e] siècle, celui qui se rapproche le plus de Rousseau, c'est Diderot. Rousseau avait étudié son style quand il a commencé à écrire; il dit dans sa lettre à M. de Saint-Germain que Diderot avait mis dans ses premiers ouvrages plusieurs morceaux, qui ne tranchaient pas avec le reste. « Il est certain, écrit-il, que sa tournure et la mienne, surtout dans mes premiers ouvrages, dont la diction est comme la sienne un peu sautante et sentencieuse, sont parmi celles de nos contemporains les deux qui se ressemblent le plus. » Diderot avait, comme Rousseau une puissante imagination, l'enthousiasme et les larmes faciles. Il avait tellement la solitude en horreur qu'il faisait un crime à Rousseau de l'aimer et considérait l'amour de la retraite comme un signe de méchanceté.

En reconnaissant les différences morales et intellectuelles qui existaient entre ses contemporains et lui-même, Rousseau ne pouvait cependant les expliquer. Il disait bien que personne ne dépendait plus que lui de son tempérament, mais il n'en connaissait pas la nature névropathique; loin de moi la pensée de croire que le génie est une névrose [1]. Mais il est certain qu'il se rencontre souvent chez les névropathes, que les génies pondérés, bien équilibrés

1. Avant le D[r] Moreau (de Tours) et le D[r] Lombroso, qui ont soutenu cette thèse, Swift, qui est devenu fou, l'avait déjà soutenue en l'appuyant sur l'hypothèse des esprits animaux : « Je voudrais bien savoir, dit-il, comment il est possible d'expliquer des inventions comme celles de ces hommes (des philosophes créateurs de nouveaux systèmes), sans recourir à mon explication de vapeurs montant des organes inférieurs pour voiler le cerveau, s'y déposant en idées pour lesquelles la pauvreté de notre langue n'a pas encore trouvé d'autre mot que ceux de *folie* et *frénésie*.... Si les médecins entendent par folie une simple révolution ou modification du cerveau, résultant de certaines vapeurs

sont rares, et que les grands créateurs, qui ont le don de l'originalité, présentent souvent comme Rousseau des singularités, des lacunes morales et intellectuelles. Ainsi que le disait Charron, « les plus subtiles folies et excellentes manies viennent des plus rares et vives agitations de l'esprit, comme des plus grandes amitiés naissent les plus grandes inimitiés, et des santés vigoureuses les mortelles maladies. Les mélancoliques, dit Platon, sont plus capables de science et de sagesse, mais aussi de folie[1]. » Sans pouvoir préciser la nature de la maladie nerveuse dont Rousseau était atteint, d'Alembert avait constaté que son génie avait un lien étroit avec elle : « Jean-Jacques, disait-il, est un malade de beaucoup d'esprit et qui n'a d'esprit que quand il a la fièvre. Il ne faut ni le guérir, ni l'outrager. »

L. Proal.

issues des organes inférieurs, cette folie a été génératrice de toutes les grandes révolutions survenues dans le pouvoir, la philosophie, la religion. » (*Le Conte du tonneau.*) — Au XVIIIe siècle, le médecin Le Camus dans un livre intitulé *La médecine de l'Esprit*, t. II, p 202 et publié en 1769 avait aussi prétendu que « les causes qui occasionnent le génie heureux sont les mêmes que celles qui produisent la folie. »

1. Charron, *La Sagesse.* L'observation que Charron attribue à Platon avait été faite par Aristote. On lit en effet dans les *Tusculanes* de Cicéron, L. I, § 23 : *Aristoteles quidem ait omnes ingeniosos melancolicos esse.* « Pourquoi, demande Aristote, les hommes qui se sont illustrés en philosophie, en politique, en poésie, dans les arts, étaient-ils bilieux ou mélancoliques? » *Les Problèmes*, XXX, *De la réflexion, de l'intelligence et de la sagesse.* Dans son grand ouvrage sur *Le Système nerveux central*, p. 222, le Dr Soury confirme l'observation d'Aristote; après avoir cité la page d'Aristote sur la supériorité intellectuelle des mélancoliques, il ajoute : « Cette grande page d'Aristote ne pouvait être bien comprise que de nos jours. Morel, Lélut, Moreau de Tours, Calmeil, Lasségue, Lombroso, etc., devaient avoir scruté la nature névropathique d'un si grand nombre d'états mentaux, qui font l'artiste, l'écrivain, le penseur, le saint, l'homme politique supérieur. » Seulement nous appelons aujourd'hui *névropathes* ceux que les anciens appelaient *mélancoliques.* — Pascal, qui était névropathe, avait compris aussi les misères du génie : « L'extrême esprit, dit-il, est accusé de folie comme l'extrême défaut. Rien que la médiocrité n'est bon. » Seulement Pascal ajoute : « C'est la pluralité qui a établi cela, et qui mord quiconque s'en échappe par quelque bout que ce soit. »

Sur l'utilisation psychologique
des documents ethnographiques

La psychologie, comme toute science, vise à des formules générales se présentant sous forme, soit de lois, comme en physique, soit de types, comme en histoire naturelle. La psychologie humaine doit donc, comme première approximation, déterminer le type psychique humain, les facultés mentales de l'homme typique et leur mode d'action. Il y a déjà longtemps que Ribot a reproché à la psychologie de considérer comme représentant ce type psychique humain « l'homme blanc, adulte et civilisé ». Certes, la généralisation qu'il combattait était hâtive; mais en matière de science, il n'y a pas d'autre procédé possible comme point de départ. Quoi que puissent prétendre les logiciens théoriques qui ne s'attachent qu'à la légitimation de la science faite et dédaignent ou ignorent les tâtonnements de la science qui se fait, la démarche initiale de la science est de sauter d'un bond du cas particulier à la formule générale, d'ériger en type le premier individu observé. C'est seulement ensuite, à mesure que l'expérience, au besoin provoquée, révèle des individus différents quoique analogues, que l'on élimine graduellement du type général conçu à l'imitation du premier individu observé ceux des caractères de cet individu qui ne se retrouvent pas dans les autres[1]. Il était naturel que l'homme « blanc, adulte et civilisé » fût érigé en type de la mentalité humaine à une époque où il était non seulement le mieux connu, mais on pourrait presque dire le seul connu.

Mais peu à peu les documents se sont multipliés. Archéologie,

1. C'est ainsi, pour prendre un exemple concret, que pour déterminer le type psychique de l'enfant dessinateur et plus généralement de l'artiste primitif, j'ai commencé par ériger en type un enfant unique que j'avais étudié de près, et que je l'ai conservé comme type après avoir constaté par comparaison que les caractères que j'y avais relevés se retrouvaient dans les autres enfants dessinateurs et les autres dessinateurs primitifs sur lesquels j'étais documenté.

ethnographie et folklore, psychologie infantile, etc., nous ont apporté des connaissances précises sur des individus humains présentant entre eux et avec nous à la fois des différences et des ressemblances. Dès lors, la psychologie comparée, dont l'utilité était déjà reconnue en théorie par l'école éclectique, peut entrer dans la période pratique; elle peut chercher d'une part à rattacher les différences à leurs conditions (géographiques, sociologiques, etc.), d'autre part à constituer, par élimination de ces différences, le type humain général ou abstrait.

Ceci nous amène à tenter une classification des sciences anthropologiques qui, à l'heure actuelle, forment un ensemble peu cohérent et dont chacune a des limites assez indécises. On peut considérer comme ayant un objet à peu près défini, sans parler de l'anthropologie somatique, l'ethnologie ou classement des races, l'ethnographie ou étude comparée des civilisations, l'archéologie et la préhistoire, que certains de ceux qui s'en occupent intitulent ambitieusement ethnographie préhistorique ou palethnologie, mais qui, avec les documents dont on dispose actuellement, se réduit presque exclusivement à une archéologie préhistorique. Il serait peut-être commode, à titre de systématisation évidemment provisoire, de distinguer d'une part les documents sur lesquels s'appuient ces diverses recherches, d'autre part les points de vue d'où l'on envisage ces matériaux pour leur utilisation scientifique. Les documents pourraient être distingués en documents archéologiques, fournis par des collectivités humaines actuellement disparues, et documents ethnographiques fournis par des collectivités humaines encore actuellement existantes et d'un degré de civilisation relativement peu avancé (les « sauvages »); on pourrait réserver le nom de folklore à l'étude de certaines manifestations qui, émanant de « couches » relativement incultes de collectivités de civilisation développée, apparaissent comme des survivances d'un stade inférieur et participent ainsi à la fois de l'archéologie et de l'ethnographie. Au folklore ainsi entendu pourrait se rattacher la psychologie infantile ou pédologie. Quant aux documents archéologiques, on pourrait les répartir en périodes chronologiques plus ou moins vastes (par exemple, selon la place plus ou moins grande qu'y tiennent les documents écrits, périodes préhistorique, protohistorique, historique) ou encore en âges industriels (pierre éclatée,

pierre polie, cuivre, bronze, fer) suceptibles eux-mêmes de subdivisions plus ou moins nombreuses.

Mais cette classification des études anthropologiques d'après la provenance des matériaux qu'elles mettent en œuvre nous semble d'un intérêt médiocre, et nous jugeons plus utile une classification fondée sur l'orientation des recherches qui utilisent ces matériaux. Il y aurait lieu à ce point de vue de distinguer, croyons-nous, une anthropologie générale et une anthropologie spéciale. La première s'attacherait à déterminer le type humain, les caractères qui ne sont absents d'aucun homme; la seconde à déterminer les caractères différentiels des diverses classes d'hommes, en essayant d'expliquer ces différences, c'est-à-dire de les rattacher à leurs conditions par des lois constantes. D'autre part, l'anthropologie, soit générale, soit spéciale, peut envisager l'homme soit en tant qu'être simplement vivant, soit en tant qu'être psychique. Au premier point de vue, l'anthropologie générale se confond avec l'anatomie et la physiologie humaines, et l'anthropologie spéciale ne diffère guère de l'anthropologie somatique.

Parallèlement à cette anthropologie biologique générale et à cette anthropologie biologique spéciale, nous distinguerions une anthropologie psychique générale et une anthropologie psychique spéciale. La première correspondrait en gros à l'ethnographie entendue comme étude comparée des civilisations, la seconde à l'ethnologie ou classement des races, sous cette réserve que tant dans les caractères distinctifs envisagés que dans les facteurs explicatifs qu'elle chercherait à dégager, elle ne se bornerait pas aux éléments purement biologiques, qui ressortiraient plutôt à l'anthropologie biologique spéciale, mais envisagerait les éléments les plus divers, notamment psychiques et sociologiques. La psychologie traditionnelle rentrerait dans cette anthropologie psychique spéciale comme section relative à « l'homme blanc, adulte et civilisé ».

Nous n'avons pas à nous occuper de l'anthropologie biologique. Nous voudrions indiquer les principales sortes de renseignements que l'anthropologie psychique peut tirer des diverses sources de documents auxquelles nous avons fait allusion plus haut, et qui peuvent en maintes occasions se prêter un mutuel appui et s'éclairer mutuellement (sans parler des textes historiques ou des

traditions orales). N'attribuant, comme nous le disions plus haut, qu'une importance minime aux différences géographiques ou chronologiques qui distinguent seules ces diverses sources de documents, nous les réunirons désormais sous le nom de documents ethnographiques, en prenant cette expression dans une acception très large et entendant par là les documents, d'où qu'ils proviennent, qui peuvent servir de matériaux à l'anthropologie psychique, soit générale, soit spéciale.

*
* *

Une première catégorie de documents, consistant surtout en traditions orales ou écrites, nous met en présence de croyances, c'est-à-dire de manifestations de l'intelligence, et de coutumes, c'est-à-dire de manifestations de l'activité, en un mot d'*idées* d'ordre soit théorique, soit pratique, régnantes dans un certain milieu social ou une certaine partie d'une collectivité. On peut chercher à remonter de ces manifestations aux processus psychiques qui leur ont donné naissance, et par là à dégager par où diffèrent et en quoi se ressemblent les divers types de l'organisme psychique humain. Des travaux ont déjà été faits en ce sens; je rappellerai simplement l'ouvrage de M. Lévy-Bruhl sur les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, dont les opinions peuvent appeler des réserves plus ou moins importantes, mais qui fournit tout au moins un exemple de ce qui peut être tenté dans cette voie.

Mais il est une autre catégorie de documents qui ne nous semblent pas avoir été jusqu'ici suffisamment étudiés au point de vue qui nous occupe, et qui correspondent en gros à ce qu'on appelle en méthode historique les documents inconscients. Dans ces documents, nous ne ferons que signaler l'aspect pratique ou utilitaire qu'ils présentent soit seul, soit uni à d'autres. Cette catégorie de documents (armes, ustensiles, vases en tant que récipients, édifices en tant qu'habitations, etc.), répondent à des besoins vitaux d'ordre plutôt biologique que psychique, communs aux hommes et aux collectivités le plus différents; leur seule utilité psychologique semble être de nous révéler les conditions de civilisation matérielle du milieu qui les a produits et avec lesquelles on cherchera à mettre en relation les indications d'ordre spécialement

psychique fournies par d'autres documents ou par les mêmes envisagés à d'autres points de vue.

Une fois écarté l'aspect utilitaire de ces documents, ils présentent comme caractère distinctif essentiel d'être des documents artistiques (en donnant à ce terme un sens purement négatif, c'est-à-dire en les opposant aux documents oraux ou écrits; nous les appellerions documents figurés si nous ne réservions à ce terme un sens plus restreint qui sera indiqué ci-dessous). Dans une certaine mesure, ils ne font que « doubler » les renseignements écrits ou oraux que nous pouvons avoir sur le milieu social dont ils émanent, ou tenir lieu de ceux-ci quand ils font défaut : c'est en tant que, comme eux, ils nous renseignent sur des idées, exprimées non par la parole ou l'écriture, mais par l'art plastique ou graphique (ce dernier étant d'ailleurs la source de l'écriture proprement dite). Mais en un autre sens, ces documents artistiques présentent un intérêt spécial, en tant qu'ils traduisent, non plus des idées, mais des images. Par exemple, telle scène représentée sur un vase peint sera, à un point de vue, l'équivalent d'une tradition orale ou écrite sur la légende qu'elle figure; mais à côté du sujet représenté, il y a, également intéressante pour le psychologue, la façon dont il est représenté. A ce point de vue, les documents ethnographiques nous renseignent, non plus sur l'entendement, mais sur les facultés psychiques qu'on oppose en gros à l'entendement sous le nom d'opérations sensitives (perception, mémoire, imagination reproductrice et créatrice). Il serait hors de propos de rappeler ici les caractères sur lesquels repose la distinction établie entre ces opérations : elles ne nous intéressent pas ici par leurs différences, mais par leur rôle commun, à savoir la représentation dans l'esprit, sous forme d'images, des caractères (ce mot étant pris comme synonyme de propriétés ou qualités) des objets concrets, notamment de leurs caractères sensoriels et spécialement visuels. A ce point de vue général, on peut réunir ces opérations mentales sous le nom commun de fonction psychique des images. Nous avons à nous demander comment et dans quelle mesure les documents ethnographiques peuvent nous renseigner sur cette fonction psychique.

Dans les documents que nous avons appelés artistiques, on peut distinguer deux catégories, ceux qui représentent quelque chose

et ceux qui ne représentent rien (ce qui est loin de vouloir dire qui ne signifient rien), autrement dit les motifs ornementaux ou géométriques. Nous nous occuperons d'abord des premiers, auxquels nous réserverons le nom de documents figurés. En tant qu'ils représentent et veulent représenter quelque chose, ce sont des imitations, des copies d'objets réels. Ces objets réels n'existent pour l'auteur de leur représentation figurée que comme images de ces objets dans son esprit, images qui ont leur origine dans la perception de ces objets, et dont la reproduction figurée n'est que la traduction matérielle. On peut donc chercher à remonter de la traduction à ce qu'elle traduit, de la reproduction matérielle à l'image présente dans l'esprit de l'auteur. Par là, les documents figurés peuvent fournir des renseignements et apporter des précisions sur le mode d'opération de ce que nous venons d'appeler la fonction psychique des images.

Pour étudier cette fonction, il faut évidemment avoir à sa disposition, comme matériaux indispensables, les images qui sont le résultat de son opération, c'est-à-dire la représentation imagée ou sensorielle des réalités concrètes (objets matériels ou êtres vivants). Or cette représentation imagée d'un objet concret est extrêmement difficile à atteindre, parce qu'elle ne se trouve que rarement et l'on pourrait dire à titre exceptionnel dans la conscience claire, au moins pour un adulte civilisé. Le moyen de connaître comment un homme se représente une réalité concrète (soit en tant qu'objet individuel, soit en tant que type ou exemplaire d'une classe générale d'objets semblables, ces deux points de vue étant d'ailleurs inséparables en fait et simplement dosés en proportions variables dans chaque cas réel) est de se reporter à l'expression qu'il donne de cette représentation soit à lui-même dans sa pensée individuelle, soit à autrui par les diverses formes du langage.

Mais le plus souvent, au moins chez l'adulte civilisé, cette représentation est *pensée*, c'est-à-dire qu'elle se réduit à la représentation vague et conceptuelle du mot par lequel nous la désignons, qui lui sert pour ainsi dire d'étiquette, et nous ne cherchons pas à expliciter les caractères enveloppés dans ce concept. Tout au plus, nous en explicitons un, à savoir celui qui joue le rôle de prédicat dans le jugement par lequel nous l'unissons à la représentation globale de l'objet jouant le rôle de sujet; mais le sujet lui-même,

c'est-à-dire la représentation d'ensemble de l'objet, reste indifférencié. Il faut des circonstances relativement exceptionnelles pour que nous explicitions non seulement un caractère de l'objet concret, comme nous le faisons dans le jugement, mais la totalité de ses caractères, en particulier ses caractères sensoriels et notamment visuels. Parmi ces circonstances exceptionnelles, un cas privilégié est celui où nous nous proposons de donner de cet objet une reproduction figurée, puisque cette reproduction consiste à fabriquer un simulacre considéré comme présentant les mêmes caractères visuels.

Ainsi, si dans l'immense majorité des cas, il est impossible de connaître l'image visuelle qu'un homme (y compris nous-même) possède d'un objet concret, c'est-à-dire la forme imaginée sous laquelle cet objet existe dans son esprit, parce que d'ordinaire (au moins chez le civilisé adulte) cette image reste inutilisée et inconsciente, remplacée et recouverte par la représentation conceptuelle et vague que symbolise le mot, cette image visuelle est contrainte d'apparaître lorsqu'il s'agit de donner de l'objet concret auquel elle correspond une reproduction figurée. On voit par là l'intérêt que présentent les documents figurés pour l'étude de la fonction psychique des images.

Il y a lieu de distinguer divers éléments psychiques intéressés dans la reproduction figurée d'un objet concret. D'abord la représentation mentale de cet objet concret, puisque celui-ci n'existe pour l'esprit que sous cette forme de représentation mentale. Cette représentation mentale n'est autre chose que ce qu'on appelle l'image (au sens psychique) de l'objet. Selon les relations spéciales dans lesquelles elle entre à tel moment donné, cette image peut être soit une image proprement dite, soit une perception, soit un souvenir; mais ici elle ne nous intéresse qu'en tant qu'image au sens général. Cette image devient pour l'homme qui veut reproduire l'objet le substitut de cet objet; elle joue le même rôle de modèle que lui, et pour marquer à la fois les rapports et les différences de cette image et de l'objet réel à l'égard de la reproduction figurée, je l'appelle *modèle interne*. Ce modèle interne est à la fois le substitut de l'objet concret et le ressort de la reproduction figurée; c'est lui que celle-ci se propose de reproduire. Une fois exécutée la reproduction figurée, celle-ci donne naissance

dans l'esprit de ceux qui la voient, et en particulier de son auteur, à une image visuelle, comme tout objet concret et comme l'objet modèle. Pour distinguer cette image du modèle interne, je l'appelle *image finale.* Lorsqu'il y a dans l'esprit des spectateurs de la reproduction coïncidence entre l'image finale et le modèle interne, ceux-ci jugent la reproduction exacte, fidèle, ressemblante, et le degré de fidélité ou de ressemblance de la reproduction se mesure à celui de la coïncidence entre les deux images, modèle interne et image finale.

Cela posé, quand nous nous trouvons en présence de la reproduction figurée d'un objet concret, cette reproduction suscite en nous une image visuelle, et nous devons postuler (mais ce postulat est hautement vraisemblable) que l'image visuelle que nous en avons est la même que celle que cette reproduction figurée suscitait chez son auteur et son entourage (contemporains et compatriotes), autrement dit nous devons la considérer comme nous révélant l'image finale. Comme l'auteur, nous instituons une comparaison entre cette image finale et l'image correspondant *dans notre esprit* à l'objet concret reproduit. Nous pouvons trouver *pour nous* que la reproduction figurée est ou n'est pas ou est plus ou moins fidèle et ressemblante, selon le degré de coïncidence entre l'image finale et l'image qui nous servirait de modèle interne si nous voulions donner nous-même une reproduction figurée de cet objet. Mais nous devons poser en règle générale que, puisque la reproduction existe et nous est parvenue, c'est qu'elle satisfaisait, au moins en gros, l'auteur et son entourage, autrement dit, qu'ils jugeaient pratiquement suffisante la coïncidence entre l'image finale et le modèle interne, et par suite nous devons considérer l'image finale comme étant pour nous l'équivalent de *leur* modèle interne. Si donc nous ne jugeons pas ressemblante pour notre mentalité la reproduction figurée en présence de laquelle nous nous trouvons, c'est que l'image que nous nous formons de l'objet concret ne coïncide pas avec l'image que s'en formait l'auteur et qui lui a servi de modèle interne. Ainsi, par cette voie quelque peu compliquée et laborieuse, nous arrivons à retrouver quelle image visuelle l'auteur possédait de l'objet concret dont il a fait la reproduction figurée, et à prendre conscience des différences qui peuvent exister entre cette image et celle que nous possédons nous-même de cet objet.

L'objet concret dont la reproduction figurée reproduit l'image visuelle comprend deux éléments : sa forme et sa couleur. Nous laisserons de côté celle-ci, qui en fait manque souvent dans la reproduction figurée, et peut-être aussi (c'est un point à étudier) dans le modèle interne. Pour la forme, l'objet concret est dans la généralité des cas un volume, un corps à trois dimensions. Cette voluminosité de l'objet se traduit dans la reproduction figurée de deux façons différentes, l'une à trois dimensions (ronde-bosse), l'autre à deux seulement (gravure ou dessin), qui se relient l'une à l'autre par les intermédiaires du haut et du bas-relief ; nous les appellerons respectivement sculpture et dessin.

La sculpture ne nous arrêtera pas, car la reproduction figurée présente le même caractère de voluminosité que l'original ; d'où il résulte que pour nous comme pour l'auteur, il y a coïncidence entre l'image finale et le modèle interne. En fait, l'étude des reproductions sculptées ne semble pas en général nous révéler sur la fonction psychique des images de différence entre les hommes des époques et des régions les plus diverses; du moins les différences qui se manifestent dans ce domaine, ou sont secondaires, ou se retrouveront à propos du dessin [1].

En ce qui concerne le dessin, c'est-à-dire la reproduction sur une surface à deux dimensions d'objets concrets à trois dimensions, nous ne le jugeons pas toujours ressemblant, comme devait le faire son auteur; et ici, bien que nous envisagions plutôt la méthode, c'est-à-dire ce qu'on peut chercher dans ces documents, que les découvertes auxquelles peut conduire leur étude, il me semble bien difficile de ne pas rappeler sommairement les résultats auxquels je crois être arrivé, en systématisant et complétant les recherches antérieures [2]. Le modèle interne présent dans l'es-

1. C'est le cas pour la « transparence » à laquelle il sera fait allusion ci-dessous, et qui s'explique par les mêmes raisons psychiques dans la sculpture que dans le dessin. — Dans certains cas, où la sculpture emploie des conventions (j'emploie ce mot plutôt que celui de procédé pour indiquer que la façon de procéder de l'artiste est dictée par des raisons d'ordre, non technique, mais psychique, mais en spécifiant expressément que ces conventions ne sont nullement le résultat d'un propos délibéré, mais résultent spontanément des tendances psychiques, souvent inconscientes, de l'auteur) qui n'ont pas de raison d'être psychique pour elle, mais en ont pour le dessin, on peut conjecturer que ces conventions ont été transférées du dessin à la sculpture, indication qui peut avoir son prix pour l'histoire de l'art.

2. Cf. notamment G. Luquet, *Les Dessins d'un enfant*, Paris, F. Alcan, 1913.

prit de l'auteur d'un dessin peut être de deux sortes, toutes deux réalistes, puisqu'il se propose de reproduire une réalité, mais correspondant à deux sortes de réalisme que j'ai appelées *réalisme logique* et *réalisme visuel.* Celui-ci vise à reproduire de l'objet modèle, plus ou moins entièrement, mais *exclusivement*, les éléments visuels qu'il présente au spectateur au moment et du point de vue d'où celui-ci le considère; l'idéal d'un dessin en réalisme visuel serait de coïncider avec une photographie instantanée de l'objet reproduit. Le réalisme logique vise à faire figurer dans sa reproduction de l'objet tous les éléments qu'il possède objectivement, qui « y sont », même non visuels, et pour les caractères visuels, même ceux qui ne sont pas visibles au moment et du point de vue d'où l'auteur est censé le voir pour le représenter. Un des corollaires de ce réalisme logique est la convention (au sens spécifié ci-dessus) de la *transparence*, c'est-à-dire la représentation d'éléments ou détails de l'objet masqués par une surface opaque comme si elle était transparente. Le modèle interne en réalisme logique serait ainsi à mi-chemin entre la représentation conceptuelle et pensée et l'image purement sensorielle à laquelle correspondrait le modèle interne en réalisme visuel.

Cette distinction une fois établie entre les deux sortes de réalisme, c'est-à-dire entre les deux façons dont peut se constituer dans un esprit humain l'image visuelle d'une réalité concrète, il m'a semblé que cette classification statique pouvait être complétée par une loi (si l'expression n'est pas trop ambitieuse) évolutive, également valable pour l'ontogénie et la phylogénie. Le réalisme logique serait, pour l'individu comme pour l'espèce, le point de départ. Certains individus ne dépassent jamais ce stade, mais il en est, plus ou moins nombreux dans telle collectivité envisagée dans le temps et dans l'espace, qui, par des transitions plus ou moins graduelles et une marche plus ou moins rapide, arrivent au réalisme visuel caractéristique de l'art actuel des civilisés. Enfin, dans certains cas relativement exceptionnels et d'apparence pathologique, l'évolution du modèle interne semble fournir une application de la loi de régression ou loi de Ribot : des individus isolés (déments) semblent retourner inconsciemment du réalisme visuel au réalisme logique, et la même régression est présentée comme voulue par certaine école artistique (les futuristes).

Quoi qu'il en soit, on voit par cette rapide esquisse comment l'étude des reproductions figurées permet de déterminer, pour l'auteur d'une de ces reproductions, de quelle nature était son modèle interne, de situer celui-ci, soit dans le réalisme logique, soit dans le réalisme visuel, soit dans telle ou telle des étapes qui conduisent du premier au second. Elle permet en outre de chercher quelles influences, quels facteurs l'ont amené, d'une façon plus ou moins inconsciente ou voulue, à former ses modèles internes selon tel type de modèle interne et non selon tel autre.

*
* *

Passons des reproductions figurées aux figures géométriques ou ornementales, qui n'ont (au moins à première vue) d'autre but que d'orner le support qu'elles décorent et de plaire aux yeux par l'agencement de leurs lignes constitutives. Ces figures, puisque par définition elles ne représentent rien, ne peuvent fournir aucun renseignement sur la psychologie de la perception et de l'imagination reproductrice; mais elles peuvent en fournir de très utiles sur la psychologie de l'imagination créatrice et de son facteur essentiel, l'association.

En effet, si l'on envisage les dessins géométriques employés dans un certain milieu, soit seuls soit combinés en proportion variable avec des dessins figurés, on s'aperçoit que parmi la diversité des combinaisons de lignes réalisées dans l'ensemble des milieux les plus divers, un certain nombre seulement ont été utilisées dans ce milieu, les unes à titre relativement exceptionnel, les autres avec une prédilection marquée, alors que certaines sont totalement absentes de ce milieu. Dès lors, on est amené à chercher les raisons qui ont dirigé, canalisé, polarisé dans tel sens déterminé la fantaisie des décorateurs.

Certes la tâche est ardue et les résultats toujours hypothétiques. En effet, d'une part il est évident que les documents qui nous sont parvenus sur un milieu ne sont qu'une partie très restreinte des objets du même ordre qui lui ont réellement appartenu, et l'on n'est jamais sûr que la portion conservée est réellement représentative de l'ensemble, que par exemple tel motif géométrique dont les documents conservés ne nous offrent aucun exemple n'a pas

été employé dans ce milieu, ou que la proportion relative des motifs conservés correspond à celle des motifs réels. D'autre part, il faut tenir compte des influences qui peuvent avoir été exercées à notre insu sur un milieu par des relations avec d'autres milieux, de sorte qu'il est très difficile de savoir si tel motif dont l'existence est constatée dans le milieu étudié est une invention originale de ce milieu ou un apport étranger.

Quoi qu'il en soit de ces difficultés inévitables, et dont au reste l'importance peut assez souvent s'atténuer dans la pratique, supposons-nous en présence des motifs employés dans un milieu donné sans influence étrangère. La question se posera de savoir comment chacun de ces motifs a pris naissance, de chercher quelles raisons d'ordre psychique ont amené l'artiste qui l'a inventé à l'inventer. Pour procéder avec sûreté à cette recherche, il serait évidemment nécessaire de connaître l'ordre chronologique d'apparition de ces motifs, c'est-à-dire leur succession effective, afin de discerner les motifs qui peuvent dériver de motifs antérieurs et ceux qui, étant antérieurs, ne peuvent être dérivés. Ici encore, la difficulté est grande et à vrai dire insoluble. La chronologie, même simplement relative, est dans bien des cas incertaine, et quand on peut arriver à établir avec une certaine probabilité des périodes successives, ces périodes sont toujours trop vastes pour être de quelque utilité au point de vue qui nous intéresse, car chacune comprend à tout le moins des dizaines d'années, alors que c'est au cours de sa vie individuelle, souvent le même jour et à quelques instants d'intervalle, qu'un artiste passera des motifs dont il a la possession au motif nouveau qu'il invente et qui pourra être presque immédiatement copié et modifié par d'autres artistes. Par suite, tout en souscrivant pleinement aux remarques très judicieuses en théorie de M. Deonna[1], d'après qui il est illégitime de conclure d'une dérivation logique à une dérivation chronologique, il faut bien reconnaître que celle-ci nous est autant dire inaccessible, et que nous disposons uniquement de la première.

1. Nous ne saurions trop recommander la lecture du récent ouvrage, *Les Lois et les rythmes dans l'art*, Paris, Flammarion (Bibliothèque de culture générale), 1914, dans lequel cet auteur a systématisé l'essentiel de ses travaux antérieurs, que caractérisent une union rare d'une information aussi considérable et variée que solide, d'un style alerte et d'idées parfois contestables, mais toujours suggestives.

Tout au plus, et dans des cas dont il ne faut pas, croyons-nous, exagérer la fréquence, l'ordre bien établi de succession chronologique élève-t-il des barrières, en rendant chronologiquement impossible telle dérivation logiquement possible.

C'est donc, sous les réserves qui viennent d'être faites, en face de la matérialité des motifs qu'il faut se placer pour tenter d'en expliquer l'apparition, c'est-à-dire de reconstituer le processus de la fantaisie créatrice chez l'artiste. Ce processus, dans la mesure où il peut être expliqué[1], ne peut l'être que par l'association.

Tout en conservant, par un respect sans doute exagéré pour la terminologie traditionnelle, le nom consacré d'association (des idées), il est peut-être bon de préciser le sens que nous donnons à ce mot. Dans la psychologie générale, la seule réalité psychique constatable du phénomène appelé association est l'évocation par un fait de conscience actuel d'un fait de conscience soit passé (mémoire, association reproductrice), soit nouveau (imagination, association créatrice). Dans le cas spécial qui nous occupe, restitution conjecturale de l'état de conscience de l'artiste qui exécute un motif, cette exécution est la matérialisation d'une image qu'il a dans l'esprit (modèle interne), image évoquée dans son esprit par association. Il se demande inconsciemment : que vais-je dessiner, et la réponse à cette question est donnée, au moins partiellement, par le stock si l'on peut dire des motifs qu'il possède pour les avoir exécutés antérieurement ou les avoir vus exécutés par d'autres artistes. Ces motifs préexistants dans son esprit sous forme d'images évoquent par association les images qui, jouant le rôle de modèle interne, seront matérialisées par les motifs qu'il exécutera. Cette évocation (ou association) sera simplement reproductrice si le motif suggéré est la répétition pure et simple, la copie fidèle d'un motif antérieur; elle sera créatrice dans la mesure où le motif nouveau différera du motif évocateur.

Des deux sortes d'association que distingue la psychologie traditionnelle, l'association par contiguïté ne joue ici qu'un rôle restreint. Elle suggère à l'artiste de juxtaposer dans la décoration d'un même objet des motifs qu'il a déjà, soit réunis lui-même anté-

1. Nous faisons cette restriction pour ne pas écarter *a priori* la possibilité de cas d'invention *ex nihilo*, d'une fantaisie entièrement originale, cas dont la réalité nous semble d'ailleurs très problématique.

rieurement (ce qui ne fait que reculer le problème d'expliquer leur réunion), soit vus réunis sur un objet décoré par un autre artiste. Ici encore, l'association peut être, soit purement reproductrice, soit créatrice en amenant l'artiste à juxtaposer des motifs qui n'avaient pas encore été réunis entre eux, mais chacun de son côté à un même troisième. Mais il me semble qu'en fait, cette contiguïté se ramène le plus souvent à une ressemblance, la réunion des motifs dans la décoration d'un objet unique, qui en fait la contiguïté, étant due à l'une ou l'autre des ressemblances que nous allons examiner. En particulier, la juxtaposition sur un même objet (par exemple un vase, ou une arme) de motifs employés séparément auparavant pour décorer des objets de ce genre sera souvent due à leur caractère commun d'être des motifs propres à décorer ce genre d'objets, et plus généralement d'être des motifs décoratifs.

Dans l'association par ressemblance, le motif nouveau est évoqué par suite d'une ressemblance plus ou moins grande qu'il possède avec le motif évocateur. Dans la majorité des cas, l'artiste, ou plutôt l'artisan, se bornera à reproduire tel quel l'un ou l'autre des motifs emmagasinés dans son esprit par son expérience antérieure (association reproductrice); de loin en loin seulement, le motif suggéré différera plus ou moins du motif originel (association créatrice), bien que suggéré par la ressemblance qui, malgré cette différence, existe entre les deux motifs.

Cette ressemblance peut être de diverses sortes. La première est une ressemblance d'aspect ou analogie morphologique entre le motif évocateur et le motif suggéré. Les deux motifs peuvent se ressembler, soit par leur aspect d'ensemble, soit par tel ou tel de leurs éléments ou détails. Par suite de la multiplicité des voies sur lesquelles une ressemblance même minime peut aiguiller un motif préexistant, on devine à combien de motifs différents peut donner naissance un même motif originel, surtout si l'on songe que chaque motif dérivé peut devenir à son tour le point de départ d'une nouvelle série divergente de motifs. Et cette association par analogie morphologique peut produire, non seulement des modifications d'un motif préexistant, mais aussi des combinaisons entre deux motifs déjà connus de l'artiste chacun de son côté, en vertu d'un élément commun qu'ils possèdent.

Si les motifs figurés, à la différence des motifs géométriques,

ont une signification en tant qu'ils représentent l'objet concret correspondant, ils ont aussi, indépendamment de cette signification, un aspect visuel. Par suite, les motifs figurés pourront, comme les motifs géométriques, présenter entre eux une analogie morphologique qui les rendra également tributaires de l'association par ressemblance. L'artiste utilisera indifféremment, ou juxtaposera dans la décoration d'un même objet, des motifs figurés qui par leur aspect visuel présentent une ressemblance plus ou moins frappante : c'est ainsi que nous croyons trouver dans l'analogie morphologique un des facteurs qui explique dans l'art villanovien le passage du motif cheval au motif oiseau. Et l'analogie morphologique n'existe pas seulement entre motifs géométriques et motifs géométriques, entre motifs figurés et motifs figurés : motifs figurés et motifs géométriques peuvent présenter entre eux une ressemblance visuelle qui amènera le passage, selon le cas particulier envisagé, soit d'un motif figuré à un motif géométrique (c'est ainsi que nous trouvons dans la figure humaine l'origine de motifs géométriques à l'époque néolithique), soit d'un motif géométrique à un motif figuré (les figures d'hommes et d'animaux, surtout d'oiseaux, qui décorent des vases et des tissus péruviens, dérivent de décors géométriques réalisés par le tressage de feuilles de palmier). Il peut même arriver que, par une sorte de rebroussement dans l'évolution, un motif géométrique issu d'un motif figuré engendre à son tour un motif figuré différent de celui dont il dérive : c'est ainsi que nombre des motifs de la faune surtout marine qui caractérisent la décoration mycénienne dérivent, selon nous, de motifs géométriques eux-mêmes issus de la représentation de la figure humaine.

A l'analogie morphologique se rattache un cas particulier très intéressant, à savoir celui où l'apparition d'un motif nouveau est due à la maladresse d'exécution. Il arrive fréquemment que l'artiste, en voulant simplement reproduire un motif préexistant, le déforme involontairement, ne fût-ce que par suite de la hâte résultant de la tendance au moindre effort ou à une production intensive; ces déformations sont particulièrement fréquentes et importantes pour les motifs que l'artiste qui les exécute ne comprend pas et reproduit simplement par routine. L'artiste pourra ensuite reproduire exprès, avec une volonté plus ou moins con-

sciente, le motif nouveau produit de cette façon fortuite, qui pourra en vertu du même processus subir une transformation nouvelle, et ainsi de suite. A cette catégorie se rattachent les cas extrêmement nombreux de dégénérescence d'un motif par *schématisation*, qu'il importe de distinguer soigneusement de la *stylisation*, celle-ci étant une déformation du motif voulue par l'artiste en vue de produire un certain effet.

L'imperfection du tracé peut également suggérer des motifs nouveaux en influant, non plus sur la forme des motifs, mais sur leur signification figurée. Elle peut conférer au dessin une signification nouvelle, en le faisant ressembler à un objet concret auquel son auteur ne songeait pas en le traçant. De là, deux effets possibles, le premier sur l'auteur du dessin maladroit, le second sur un autre artiste qui verra ce dessin. Dans le premier cas, le tracé maladroit pourra évoquer dans l'esprit de son auteur l'idée de l'objet auquel il ressemble, sans que l'auteur ait songé à le reproduire, et l'amener ainsi à dessiner volontairement ce motif nouveau. Dans le second cas, le second artiste commettra à l'égard du dessin maladroit un contresens, l'interprétera comme une reproduction de l'objet auquel il ressemble, bien que son auteur n'ait pas eu l'intention de le figurer, et exécutera un motif nouveau en croyant copier simplement le motif préexistant. C'est ainsi que, selon nous, certaines des représentations de bœufs du premier âge de fer, au moins de celles qui sont associées à des voitures, sont des copies de figures maladroites de chevaux dont les oreilles, ressemblant à des cornes, donnaient à ces chevaux une apparence de bœufs. — Dans un cas comme dans l'autre, mais surtout dans le second, parce qu'ici le second artiste ignore la signification véritable du motif originel, le motif nouveau conserve souvent de celui-ci des éléments qui n'ont plus de signification figurée dans le motif nouveau : ainsi, au premier âge de fer, nombre de figures d'oiseaux, canards, oies ou cygnes, conservent certains traits du cheval dont nous les croyons issues : quatre pattes au lieu de deux, des cornes dérivées des oreilles, une crête dérivée de la crinière.

Tandis que les motifs géométriques sont des formes dénuées de signification, les motifs figurés sont des formes ayant une signification, puisqu'ils représentent des objets concrets. Par suite, l'analogie morphologique qui peut exister entre motifs figurés comme

entre motifs géométriques n'est pas la seule sorte de ressemblance qu'ils puissent présenter et qui puisse servir de véhicule à l'évocation ou association par ressemblance. Les objets concrets figurés par l'artiste peuvent avoir entre eux, au lieu ou en sus de cette ressemblance visuelle, c'est-à-dire sensorielle, des ressemblances d'ordre intellectuel. Ce pourra être des objets ayant même but : ainsi une hache et une épée, qui sont toutes deux des armes, une voiture et une barque, qui sont l'une et l'autre des véhicules, etc. Ce pourra encore, surtout pour les êtres vivants, être des éléments d'un même milieu (et par là l'association par ressemblance se confondra avec l'association par contiguïté) : par exemple dans l'art mycénien, la représentation d'un poulpe, animal marin, évoquera des poissons, des coquillages, des algues, etc.

A la signification qu'ils ont en tant que reproductions d'êtres concrets, les motifs figurés peuvent en surajouter une autre, de nature plutôt affective qu'intellectuelle. Divers indices donnent à penser que dans nombre de cas, les objets ou êtres concrets reproduits ne l'ont pas été pour le simple plaisir de les reproduire, d'où l'on a été amené à conjecturer, avec une probabilité plus ou moins grande selon les cas, que la représentation de ces objets, en particulier figures animales et humaines, était considérée comme possédant une valeur magique ou prophylactique. Ce postulat une fois admis, la valeur prophylactique commune à des motifs figurés représentant des êtres différents établira entre eux une ressemblance capable, comme les autres ressemblances, de déclancher l'association ou évocation. Inversement, un motif figuré pourra transférer sa valeur prophylactique à un autre motif qui ne la possédait pas antérieurement, mais était associé au premier en vertu de ressemblances d'un autre ordre, et le caractère prophylactique ainsi acquis par le second motif pourra permettre à celui-ci d'être soit le terme évocateur, soit le terme évoqué, d'une association par communauté de rôle prophylactique. Ce transfert (pour reprendre le mot si justement appliqué par Ribot à l'un des effets de l'association) de la vertu prophylactique pourra s'effectuer d'un motif figuré à un motif géométrique qui lui ressemblera par analogie morphologique.

Il va sans dire que les différents facteurs que nous venons d'isoler dans cette analyse abstraite peuvent agir, et agissent souvent en

fait, non seulement isolément, mais aussi ensemble. L'action concourante et parfois concurrente de ces facteurs explique à la fois, d'une part la possibilité abstraite de l'enrichissement à l'infini du répertoire graphique d'un artiste, d'autre part la limitation en fait de ce répertoire par l'effet des conditions (géographiques, historiques, sociales, techniques, etc.), dans lesquelles travaille cet artiste.

*
* *

Nous espérons avoir montré comment, en venant converger dans l'anthropologie, l'ethnographie et la psychologie, c'est-à-dire l'analyse et la synthèse, peuvent se prêter un mutuel appui. Il n'y a là qu'un cas particulier de ce cercle vicieux qui, répréhensible en droit, est en fait la condition inéluctable de l'induction, et par suite de toute recherche scientifique : les lois ou formules générales établies, à titre d'hypothèses d'une probabilité plus ou moins grande, sur un certain nombre de cas particuliers concrets, permettent d'interpréter et de comprendre des cas nouveaux et reçoivent de ceux-ci, lorsqu'elles ont semblé de nature à s'y appliquer, une confirmation nouvelle de leur valeur. De cette collaboration de l'ethnographie et de la psychologie, c'est peut-être la première qui retire le plus de profit, en tant que le recours à l'action, soit isolée, soit concourante des divers facteurs psychiques signalés ci-dessus permet de mieux comprendre la signification véritable et de retrouver la genèse des motifs que présentent les documents ethnographiques. Mais cette collaboration profite aussi à la psychologie : nous croyons avoir montré comment l'étude de ces documents vérifie dans l'ensemble, en les complétant sur des points particuliers, les formules de la psychologie traditionnelle, fondée surtout sur les manifestations intellectuelles de l'esprit des civilisés, en en rapprochant les productions artistiques de milieux moins évolués. Par là se justifie empiriquement la conception d'une identité foncière de la nature humaine, conception fondée non plus comme autrefois sur l'ignorance des types humains différents du civilisé adulte, mais sur l'étude de ces types qui révèle, sous des différences secondaires dont on peut retrouver les causes, l'action d'un mécanisme psychique semblablement organisé.

G.-H. LUQUET.

Notices bibliographiques

N. Kostyleff. — Le mécanisme cérébral de la pensée (Paris, Alcan, 1914, in-8°, 313 p.).

Pendant longtemps on a cherché à expliquer les phénomènes psychiques en les rattachant à des localisations cérébrales : eût-on réussi à localiser les processus cérébraux requis par les diverses opérations qu'on n'eût obtenu encore qu'un résultat peu satisfaisant. L'orientation nouvelle des recherches psycho-physiologiques est tout autre : on étudie les « réflexes cérébraux » : il ne « s'agit plus du substratum anatomique, mais des réactions qui se produisent dans ce dernier, aussi variées et aussi mobiles que les données de l'expérience interne » (p. 3). Les travaux de Bechterew et de Pawlow, continuant ceux de Sétchénoff, ont montré que l'excitation de l'écorce cérébrale amène des modifications parfois très complexes qu'on peut assimiler à des réflexes (par une extension « énorme de la notion physiologique » de ces mouvements). « Les actes neuro-psychiques relèvent, comme les réflexes, de l'excitation des centres cérébraux et ne se distinguent que par les complications de la phase centrale du processus » (p. 46). Le développement intellectuel de l'individu est tout entier réductible à l'enrichissement de l'organisme en réflexes cérébraux, et la vie psychique à la décharge de ces réflexes sur des impulsions externes ou internes.

L'union intime de la psychologie rétrospective et de la psychologie objective est dès lors possible et nécessaire : les réflexes sont « les éléments les plus essentiels, le corps même de ce que nous appelons images mentales ou idées » (p. 36). Les images ne sont pas des choses figées, des « unités organiques, localisées comme telles dans le cerveau »; il n'y a pas d'empreinte cérébrale qui puisse rendre compte d'une représentation; l'image, auditive ou visuelle ou plus complexe, est une réaction psycho-physiologique constituée essentiellement par un processus de réaction cérébrale (p. 26-36). Les réflexes cérébraux peuvent devenir habituels, constituer des dispositions permanentes, des tendances, correspondant à « l'action du passé » (p. 47). Chaque cerveau normalement développé a un « fond de dispositions motrices » dont l'importance dépasse celle des réflexes, et qui constitue le « système d'impulsions qui est la base propre de la personnalité et de la conscience » (p. 68).

On sait quel est le rôle de l'école de Wurzbourg dans le développement pris de nos jours par l'introspection provoquée : ses recherches sur le mécanisme de l'idéation ont permis de décrire des « éléments nouveaux de l'expérience interne »; mais si on compare les données de l'introspection à un schéma de réflexes cérébraux, on en vient aisément à concevoir comment « les phénomènes mystérieux qui se montrent comme les vrais porteurs de l'idéation (Bühler) prennent corps dans le fonctionnement des réflexes cérébraux » (p. 65). L'analyse de Bühler montre que les processus psycho-physiologiques sans images « forment le pivot même de la vie mentale »; Binet avait de même mis en lumière le rôle des « attitudes, qui se ramènent essentiellement à des réflexes cérébraux; M. Ribot a montré récemment comment les « dispositions motrices » plus ou moins coordonnées constituent l'essentiel de l'inconscient. Or la théorie psycho-analytique de Freud, à base introspective, vient encore confirmer l'importance de ces vues nouvelles.

L'auteur a longuement suivi Freud dans l'étude de l'inconscient, du mécanisme des rêves, de l'imagination (ch. III, IV et V); il est sans doute superflu de rappeler ici le rôle considérable joué par les « complexus » et notamment par le complexus érotique dans la genèse et le développement des psychoses, des rêves et des délires. Mais ce qui intéresse plus particulièrement, c'est le « savoir latent » décelé par l'analyse de Freud et qui se réduit à l'établissement de réflexes cérébraux » (p. 104); c'est l'inconscient qui prend corps maintenant devant nous.

A côté des cas pathologiques, déjà plus ou moins bien connus, on rouve une analyse fort instructive du « mécanisme de l'inspiration » chez les poètes et les romanciers contemporains (de Gourmont, Haraucourt, Gregh, Bonnard, Mme de Noailles, R. de Montesquiou, P. Mille, Mme Tinayre, P. Adam, H. de Régnier). L'étude de l'inspiration poétique permet de découvrir un « mécanisme personnel de réactions verbales » variable avec les auteurs, qui vient s'ajouter à la reviviscence des complexus psychiques préformés : les images (réflexes cérébraux) sont directement associées aux réflexes de l'ouïe et du langage. Chez V. Hugo, on sait de mieux en mieux comment « l'extraordinaire richesse de l'inspiration », le génie, avait pour fondement outre une mémoire visuelle et verbale exceptionnelle, une « extraordinaire mobilité du mécanisme cérébral, comprenant la traduction immédiate des symboles verbaux en réactions auditives et permettant d'utiliser comme source d'inspiration poétique chaque texte qui tombe sous les yeux » (p. 221) voire le dictionnaire de Moreri. Chez les romanciers, les complexus anciens semblent se modifier et les réactions d'un moi (complexus central ou synthèse de complexus) fortement excité paraissent engendrer les processus synthétiques nouveaux (p. 290-297).

Ainsi, les phénomènes psychiques les plus complexes et les plus instables se trouvent rattachés aux propriétés élémentaires du protoplasme (p. 305).

G.-L. DUPRAT.

Histoire de la philosophie.

G. Capone Braga. — SAGGIO SU ROSMINI : IL MONDO DELLE IDEE. 1 vol. in-8°, 153 p. Milano, Libreria editrice milanese, 1914.

L'essai sur Romini de M. Capone Braga fait partie de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, que dirige M. Odoardo Campa et qui a déjà publié, entre autres ouvrages, le livre de Papini sur le *Pragmatisme*. — L'auteur explique, dans son *Introduction*, le dessein de Rosmini, qui est l'instauration d'un idéalisme objectiviste fondé exclusivement sur l'idée de l'être. Il expose, dans une première partie, la déduction rosminienne des catégories de la raison. Il analyse, dans une seconde partie, les critiques adressées à cette déduction par Mamiani, Gioberti et Balmès, et il adopte, parmi ces critiques, les plus graves et les plus essentielles. Dans sa *Conclusion* enfin, il insiste surtout sur les vérités définitivement formulées par Rosmini. — Mamiani et Gioberti ont mis en lumière l'impossibilité d'une équation entre l'intelligible et le sensible, donc l'insuffisance de l'idée de l'être possible à rendre compte de l'être réel. Cette insuffisance est reconnue implicitement par Rosmini lui-même, puisqu'il distingue trois formes de l'être (être idéal, être réel, être moral) et qu'il ne réussit pas à tirer les deux dernières formes de la première. — Balmès a fait voir que l'idée de la négation est aussi nécessaire que celle de l'être à la connaissance; et l'auteur ajoute que l'activité relationnelle de l'esprit est également irréductible à l'être idéal. — Ainsi la thèse rosminienne d'une réduction des catégories rationnelles à un principe unique paraît fausse à M. Braga, qui lui oppose, comme plus exactes, la *théorie des objets* de Meinong et la *logique pure* de Husserl, pluralistes l'une et l'autre. Néanmoins, la gnoséologie rosminienne est définitive, selon l'auteur, sur plusieurs points. Il existe un monde des idées (identique au monde des *valeurs*). Ce monde idéal a un caractère objectif. L'idée de l'être a une grande importance (bien que non exclusive d'autres principes). L'expérience n'explique pas les principes et les concepts suprêmes de la raison. Bref, l'empirisme est insuffisant.

J. SEGOND.

Revue des Périodiques étrangers

Scientia (1915, premier semestre).

Enquête sur la guerre. — Dans la crise terrible que traverse actuellement l'Europe et toute la civilisation humaine, Scientia a jugé que le fait même d'être l'unique revue scientifique dont la collaboration et la diffusion sont complètement internationales lui faisait un devoir absolu de ne pas rester impassible et uniquement préoccupée d'abstractions, mais plutôt de profiter de ses relations avec les plus éminentes autorités scientifiques du monde entier pour les inviter, en les choisissant naturellement dans les deux camps adversaires aussi bien que dans les pays neutres, à traiter à fond la question de la conflagration actuelle et de ses causes. Elle a cherché dans cette enquête à relever et analyser les causes profondes, les facteurs sociologiques qui ont déterminé la guerre. Elle a tenté « une recherche objective, sereine, scientifique, en un mot de ces causes et de ces facteurs, et de cette étude, elle espère que l'on pourra déduire si, sous quelles conditions et de quelle façon, la guerre actuelle pourra nous préserver à jamais d'autre guerre ». Il y aura évidemment dans certains de ses articles des vues qui pourront nous froisser dans notre sentiment du droit et de la justice, mais il est d'un haut intérêt philosophique de connaître toutes les idées que peut suggérer le conflit actuel, et de chercher à démêler dans les opinions adverses la part de vérité que certaines d'entre elles peuvent contenir, l'enseignement qu'on peut retirer de leurs erreurs et même — s'il y a lieu — de leur mauvaise foi.

Nous sommes en France assez sûrs de la justice de notre cause pour ne pas nous émouvoir des erreurs systématiques et volontaires de la propagande germanique et de mensonges tellement flagrants qu'ils sont d'eux-mêmes confondus. Il est intéressant de connaître l'état d'esprit de nos ennemis et de voir comment la passion arrive à fausser une pensée, que nous considérions autrefois comme scientifique et saine et qui souvent aujourd'hui ne mérite vraiment que le mépris.

LÉVY BRÜHL : *Les causes économiques et politiques de la conflagration européenne.* — Si l'on voulait prendre le mot « causes » en un sens rigoureux, il conviendrait de fonder la recherche sur une analyse préalable du mécanisme des sociétés européennes. C'est une tâche impossible dans l'état actuel de la science; l'auteur étudiera les causes au sens où les historiens prennent habituellement ce mot, c'est-à-dire

en examinant les conditions déterminantes des événements, telles qu'elles se manifestent dans les sentiments, les idées, les passions, les besoins des individus et des peuples. L'auteur laisse de côté les causes en quelque sorte extérieures de la guerre — les faits brutaux — les influences personnelles, — non pas qu'elles n'aient joué un rôle considérable, mais elles ne sont que l'expression symbolique en quelque sorte de causes plus profondes qui résident dans les conditions politiques, économiques, et psychologiques des nations intéressées.

Au point de vue politique, il y a eu deux graves problèmes qui ont entretenu en Europe depuis quelques années un malaise croissant : la question d'Alsace-Lorraine qui a rendu vaines toutes les tentatives qui ont été faites pour établir des rapports de bon voisinage, des accords durables en matière industrielle et commerciale entre la France et l'Allemagne. Non pas que le parti de la revanche eût à aucun moment été dominant en France, la masse de la nation a toujours voulu la paix. Mais la question d'Alsace-Lorraine empêchait toute entente avec le vainqueur, et l'Allemagne était tentée de rendre la France responsable du peu de succès qu'obtenait sa politique dans les provinces annexées.

La situation balkanique a été la seconde cause politique de cette guerre. Elle était grosse de complications, hérissée de difficultés. Il s'agissait avant tout de savoir quelle grande puissance européenne exercerait, dans les Balkans, l'influence dominante; la temporisation entraînait le recul de la poussée germanique devant l'ascendant slave.

Les intérêts économiques sont liés sur ce point aux intérêts politiques. Si l'Allemagne et l'Autriche désirent s'assurer la route libre jusqu'à Salonique, c'est parce qu'elles ambitionnent la prépondérance économique dans la Méditerranée orientale et le Levant. Elles veulent toutes deux des débouchés. C'est pour elles — pour l'Allemagne surtout — une question vitale. L'Allemagne est devenue une grande puissance commerciale, elle s'est enrichie très vite, mais il faut que son exportation aille toujours croissant, sinon sa propre production surabondante l'étouffe. C'est pourquoi son développement économique comportait un danger de guerre plutôt qu'une garantie de paix. Il faut à l'Allemagne des colonies pour être certaine d'écouler ses produits, d'où la nécessité pour elle de développer parallèlement et comme d'un même effort sa puissance industrielle d'un côté et de l'autre, sa puissance militaire et navale. Et quand l'Allemagne possédera la force qui lui permettra d'acquérir les possessions qui lui manquent, elle sera naturellement tentée d'en user.

A ces causes économiques s'ajoutent des causes d'ordre psychologique. M. Lévy-Brühl remarque avec raison que jamais deux individus — et à plus forte raison des nations — ne se voient eux-mêmes et ne se jugent mutuellement, tels qu'ils sont. Aussi y a-t-il des causes inévitables, nécessaires, de malentendus. L'Allemagne a conquis récem-

ment son unité nationale, et cela grâce à sa puissance militaire. C'est pourquoi elle attache à celle-ci une telle importance. Les autres puissances verront dans ce souci des intentions belliqueuses et agressives sans démêler la part en quelque sorte représentative et symbolique qu'a pour l'Allemagne sa puissance militaire. Le souci de la guerre deviendra une obsession chez les uns et les autres.

Il y a de plus chez les Allemands un sentiment d'envie, de dépit, la conviction que les autres nations ne les aiment pas et veulent les humilier. Ceci est dû au souvenir amer des déconvenues de l'Allemagne en 1815; et l'Allemagne est demeurée méfiante, irritable et sur la défensive vis-à-vis des autres nations, disposée à user de sa force pour éviter d'être à nouveau frustrée.

Quant à l'Autriche, elle a été poussée à désirer la guerre par l'état de malaise économique et politique dans lequel elle vivait depuis des années. La situation balkanique l'obligeait à maintenir son armée sur le pied de guerre; cela lui créait des frais aussi onéreux qu'une guerre ouverte. Le monde des affaires était dans le marasme et finissait par désirer la crise qui dénouerait la situation. C'est pourquoi il a suffi que l'étincelle jaillit au point de contact entre l'Autriche-Hongrie et les Slaves pour que l'incendie général soit déchaîné.

W. J. Ashley : *Le côté économique de la conflagration européenne.* — Cet article comprend deux parties :

1° L'étude des conditions économiques dans lesquelles sont placées respectivement l'Angleterre et l'Allemagne

2° Les conséquences économiques plus générales qu'aura cette guerre — que l'auteur croit devoir être favorable aux alliés.

L'auteur ne pense pas que le facteur économique soit le plus vital; si les forces navales de l'Allemagne et des Alliés étaient égales l'Allemagne serait même dans une condition plus avantageuse que l'Angleterre car elle n'a pas eu à sacrifier au même degré que l'Angleterre (non préparée à la guerre), son agriculture et ses manufactures. Mais ce facteur n'en est pas moins d'une très grande importance qui ira s'accroissant avec le temps et se fera sentir de plus en plus lourdement à mesure que les forces de l'Allemagne diminueront et que l'Angleterre se réorganisera.

Au début de la guerre, l'Angleterre a traversé une crise économique due spécialement au mécanisme compliqué du crédit moderne, payements internationaux et contrats pour l'avenir. L'Allemagne a beaucoup moins ressenti ces difficultés. Tout cela simplement parce que Londres est devenu le centre du crédit du monde, le pivot de l'appareil de l'échange étranger. La destruction temporaire du crédit et du marché a pu être réparée grâce à la coopération du gouvernement, des banques et des grands intérêts organisés.

Les capacités productives, les besoins mutuels sur lesquels

était réellement fondée l'activité économique de l'Angleterre à l'intérieur comme à l'étranger sont restés substantiellement les mêmes : 2/3 du produit annuel de l'industrie anglaise sont entièrement et normalement consommés dans le pays. La cessation des affaires avec les nations ennemies n'a réduit le commerce anglais que de 1/8 environ et cette perte est compensée par ce que l'Angleterre et ses colonies achetaient à l'Allemagne, et que le commerce anglais leur fournira seul désormais. Quant au commerce anglais avec l'étranger il a perdu environ 1/3 actuellement, cela du fait des défenses d'exportation promulguées par l'Angleterre; il pourra vraisemblablement regagner ceci quand ces défenses seront levées, et profiter en outre à l'étranger de ce que l'Allemagne y perdra. De plus beaucoup de branches du commerce anglais qui au début de la guerre avaient subi une forte crise sont en train de reprendre de plus en plus, tel le commerce de coton du Lancashire.

En Allemagne les obstacles au commerce ne sont pas d'importance secondaire, ils ne résultent pas de l'interruption temporaire de la délicate balance commerciale, ils sont d'importance capitale car ils dérivent de l'impossibilité matérielle absolue d'obtenir les importations et d'effectuer les exportations auxquelles la vie économique s'était adaptée.

Le 40 p. 100 du commerce allemand d'exportation et le 44 p. 100 de son commerce d'importation se faisait avec les nations avec lesquelles l'Allemagne est maintenant en guerre. Les mers lui étant fermées elle ne peut plus envoyer de marchandises dans ses propres bateaux à ses alliés ni aux neutres, et de plus en plus difficilement les faire passer par l'entremise des neutres.

Quant à la nourriture la situation de l'Allemagne grâce aux lois de protection agraire est meilleure que celle qu'aurait l'Angleterre si elle était à sa place. Mais telle qu'elle est actuellement nous savons tous à quel point cette question devient de plus en plus compliquée.

Si comme le prévoit l'auteur les alliés ont la victoire, quelques grandes conséquences économiques se produiront qu'on peut déjà envisager. Un des résultats les plus importants sera la consolidation ultérieure de l'empire anglais, dont les colonies se seront senties liées par la tâche commune, et demeureront sans doute alliées dans une confédération permanente pour des fins communes.

La guerre transformera aussi sans doute la politique économique intérieure du gouvernement anglais; il a déjà abandonné la politique traditionnelle d'inaction économique, et de plus en plus il interviendra directement. Un des points dont on a le plus parlé c'est la « capture du commerce allemand » par le commerce anglais. Le terme est évidemment excessif, mais il est certain que le commerce et l'industrie anglais pourront profiter largement d'une bonne part du commerce allemand, durant les hostilités et en conserver une partie ensuite. Il

est certain que plus la guerre durera et plus l'Allemagne au retour de la paix sera embarrassée dans son activité économique, tandis que « le peuple Anglais sortira de cette guerre avec une nouvelle attitude envers ses nationaux de l'Empire et ses alliés, et une nouvelle attitude envers ses ennemis, comme aussi avec de nouveaux intérêts dans lesquels son honneur sera engagé. »

W. WUNDT. *L'Allemagne aux yeux des nations neutres ou ennemies.* — Le Prof. Wundt qui a, comme on le sait, signé le manifeste des intellectuels allemands entreprend ici de répondre à un article de M. Gran, « Guerre, science et patrie », paru le 11 octobre 1914 dans le *Tidens Tegu* de Christiania, et à une lettre de M. Ruyssen, « Réponse à un intellectuel allemand », publiée par le *Bonnet Rouge.*

On ne peut pas qualifier de « réfutation » non plus que d'étude critique cet article verbeux et confus où M. Wundt essaie avec lourdeur sur un ton de sarcasme haineux et insultant de prouver que l'Allemagne est méconnue, qu'elle a le droit pour elle, et qu'elle représente dans cette guerre la justice et la civilisation. Il est impossible de résumer ce tissu enchevêtré de mensonges grossiers, de négations brutales qui ne daignent même pas s'appuyer sur des semblants de preuves, ou qui allèguent de véritables enfantillages. Nous en relèverons quelques-unes de-ci de-là pour donner une idée du ton de l'article.

En ce qui concerne M. Gran, M. Wundt s'en débarrasse en l'accusant de partialité et d'un défaut de documentation. M. Gran ayant émis l'idée que cette guerre est une « suggestion des masses », M. Wundt le plaisante lourdement et misérablement en déclarant qu'il obéit lui-même à une suggestion étrangère due à la presse des nations alliées et aussi à de l'auto-suggestion, et il se borne à assurer les neutres que l'Allemagne n'a jamais violenté les états neutres qui désirent rester en paix. « Même après la prise de Liége l'Allemagne a garanti à l'État belge son intégrité pourvu qu'il n'opposât plus de résistance active au passage des troupes allemandes considéré pour des motifs stratégiques comme une nécessité absolue de défense légitime. Quant au Luxembourg dont le gouvernement s'est contenté d'une protestation bien fondée on ne lui a pas fait le moindre mal, et personne ne s'avise de porter atteinte à son indépendance. »

Il est surprenant que les neutres ne soient pas convaincus !

La réponse à M. Ruyssen est de même allure. M. Wundt lui reproche aussi d'être mal documenté, de s'être contenté du « rapport que l'auteur prend pour des narrations de faits bien accrédités » (nous voudrions que *Scientia* fît place dans son enquête aux articles de M. Bédier, au rapport de M. Northomb, aux rapports officiels des commissions françaises, belges et serbes. M. Wundt les accuserait sans doute aussi d'être fantaisistes). M. Ruyssen ayant écrit sa lettre de Bordeaux, au

moment où y siégeait encore le gouvernement, était mal placé pour connaître la vérité. M. Wundt ne l'accuse pas de mensonge, il veut bien le plaindre d'avoir été trompé! Et pour l'éclairer il reprend quelques-uns des faits cités par M. Ruyssen pour les rétablir dans toute leur intégrité. A titre d'exemple et de « curiosité » nous citerons quelques-unes des réponses de M. Wundt :

Comment appeler l'ultimatum de l'Autriche à la Serbie arbitraire, quand on connaît l'attentat de Sarajevo qui a été le fruit d'un complot ourdi par la Serbie contre la monarchie autrichienne.

La neutralité de la Belgique violée?... Mais qui peut ignorer que la Belgique « par suite de traités conclus en 1906 et renouvelés en 1909 ne fût plus un état neutre, ceci est démontré par des documents trouvés à Bruxelles et par le *Livre bleu anglais*. « Comment M. Ruyssen n'a-t-il pas senti que du moment qu'un petit État à lui seul conclut avec quelque grande puissance une convention secrète pour le cas d'une guerre, renonce par cela même à sa neutralité. »

Les « prétendues horreurs commises par les soldats allemands »? M. Wundt passe très vite, en déclarant qu'il n'y a eu que des actes de légitime défense, que d'ailleurs les turcos et les spahis, et les francs-tireurs belges ont fait bien pis — il ne dit pas quoi — et que le fait que la France emploie des « sauvages » comme soldats prouve qu'elle est indigne du titre de nation civilisée. M. Wundt s'extasie sur la séance du Reichstag du 4 août et l'admirable unanimité de ses membres, et il ajoute « j'aimerais bien à entendre le son du clairon dont les philosophes français feraient retentir le monde du bruit de la gloire de la France, si jamais ils voyaient une pareille unanimité de toute leur nation ». Apparemment M. Wundt ignore tout de notre vie depuis la déclaration de guerre. Bref M. Ruyssen dans cette lettre a péché comme philosophe en émettant des jugements basés sur une connaissance insuffisante des faits réels, et comme historien quand au lieu de puiser dans les meilleures sources (?) il s'est servi des sources les moins accréditées « son exposition n'est qu'un extrait concis et quelquefois orné de phrases de rhétorique de certains articles du *Matin*, etc. ».

Et M. Wundt termine en parlant de l'amour de la paix dont l'Allemagne a donné tant de preuves, et déclare une fois de plus que la guerre lui a été imposée. On ne peut que hausser les épaules avec mépris devant cet article auquel on ne peut même pas adresser la critique que M. Wundt fait à M. Ruyssen car il ne présente pas trace de sources, de documentations, et il dénote une ignorance totale — et voulue — des faits réels.

A. Landry : *Les origines, les causes, les lendemains de la guerre actuelle.* — Il y a à cette guerre comme à toutes les guerres des causes prochaines qui sont présentes à toutes nos mémoires, et que

M. Landry se borne à rappeler et des causes lointaines et profondes qu'il cherche à déterminer.

On a beaucoup parlé de l'influence qu'aurait eue dans la préparation de cette guerre le jeu des facteurs économiques. La compétition commerciale de l'Angleterre et de l'Allemagne?... Jamais, dit M. Landry, elle n'a été telle que l'Angleterre ait songé à attaquer l'Allemagne; ses hésitations au début de la guerre le prouvent, et l'on sait que seule la violation de la neutralité belge l'a décidée à intervenir. Réciproquement l'Allemagne ne visait pas directement l'Angleterre, sa déconvenue en la voyant intervenir a été trop amère. On a dit que l'Allemagne avait absolument besoin de territoires, de colonies pour déverser le trop-plein de sa population, et de ses produits. Mais l'Allemagne n'était pas menacée de surpopulation, le chiffre de l'émigration s'est beaucoup abaissé chez elle ces dernières années, et les perspectives commerciales qui s'ouvraient devant elle n'avaient rien de défavorable pour la pousser à risquer cette partie.

Les causes politiques qu'on a voulu donner à cette guerre : question d'Alsace-Lorraine, craintes qu'inspirait à l'Europe l'Autriche-Hongrie, ne semblent pas davantage fondées à M. Landry et en tout cas ce sont justement l'Allemagne, qui détient l'Alsace-Lorraine, et l'empire Austro-Hongrois qui ont déclanché la guerre et non pas les autres nations européennes.

M. Landry voit les causes réelles de la guerre dans des phénomènes pathologiques de psychologie collective. La nation allemande a été prise du vertige d'orgueil, du vertige de la convoitise, du vertige de la présomption, du vertige enfin de la persécution, « qui, produit par des victoires trop faciles et par un enrichissement trop rapide, l'ont poussée à la guerre ». La façon dont celle-ci a été conduite vient à l'appui de cette explication en jetant un jour sur la mentalité du peuple allemand. Les événements actuels sont dus à une perversion de l'esprit public dans la nation allemande.

Quant aux lendemains de cette guerre que M. Landry estime devoir être « nécessairement », et pour la cause dite plus haut, fatale à l'Allemagne; il est difficile de les prévoir. Nous serons assurés d'une longue période pacifique par l'épuisement même de tous les belligérants. Les risques de guerre seront atténués par une organisation des nationalités européennes plus conforme à la justice, par l'évolution démocratique des états, qui semble devoir suivre la défaite du semi-absolutisme militariste des puissances germaniques, mais on ne peut espérer que c'en sera à jamais fini de la guerre : elle procède d'éléments permanents de la nature humaine, qui malgré tout demeure essentiellement la même à travers la suite des générations.

O. Lodge : *La guerre envisagée à un point de vue anglais.* — L'auteur envisage la guerre actuelle comme une guerre d'idéaux, un conflit

entre deux idéaux de gouvernements : d'un côté l'idéal anglais d'une confédération de nations, d'un groupe d'états amicaux, de force et d'importance diverses, mais tous travaillant de concert au bien de l'humanité, au progrès du monde; de l'autre côté l'idéal prussien d'un seul état exalté dominant tous les autres, imposant despotiquement au reste du monde, sa volonté, ses coutumes, sa culture. C'est l'idéal d'un Gouvernement assez fort pour être capable de briser toute opposition, supprimer toute liberté en la remplaçant en fait par la coercition.

La détermination existe des deux côtés car il s'agit d'une lutte pour l'existence au sens d'une terrible réalité, de là vient l'âpreté de la lutte. L'auteur croit fermement qu'elle se terminera par la victoire des nations alliées, c'est pour lui une question de salut pour l'Europe y compris l'Allemagne. L'idéal anglais d'institutions libres et de communautés ayant le respect d'elles-mêmes sera réalisé par la fédération des nations alliées, et l'Allemagne sera délivrée d'un despotisme du mal, gênant et écrasant.

L'auteur pense que les erreurs qui règnent actuellement en Allemagne sont dues à deux causes. D'abord à une fausse interprétation du darwinisme et de l'expression « lutte pour l'existence ». Celle-ci ne signifie pas du tout carnage, conflit actif; elle signifie une sélection des plus aptes à survivre, à ceux qui sont le plus adaptés au milieu. Elle se rapproche de la compétition et de l'effort naturel, que nous connaissons tous en temps de paix. C'est ce que Darwin et surtout Huxley dans sa « Romanes lecture » ont enseigné.

La deuxième erreur, qu'on pourrait appeler l'idéal d'État est représentée par l'exaltation absolue de la force matérielle, par la notion que rien n'est supérieur à l'État. L'utilité devient ainsi le guide suprême. Si un État donné est supérieurement fort, il est libre d'exécuter ses propres commandements, de dominer et de contraindre le monde.

La démonstration finale de la fausseté de cet idéal est d'une importance telle qu'on doit pour y arriver faire tous les sacrifices. « L'Allemagne était forte, préparée à la guerre, à tous égards, elle a choisi son heure, elle a frappé avec vigueur, décision, enthousiasme. Elle n'est en défaut qu'au point de vue spirituel. C'est pourquoi la conscience de l'humanité s'est dressée contre elle. C'est pourquoi elle sera vaincue. »

G. von Below : *Le militarisme et la culture intellectuelle de l'Allemagne.* — L'auteur soutient dans cet article que la culture intellectuelle de l'Allemagne et sa préparation militaire se sont toujours développées ensemble et qu'il n'est pas possible de séparer l'une de l'autre, encore moins de détruire l'une pour conserver l'autre. Il appuie sa thèse d'arguments historiques en étudiant l'histoire de l'Allemagne au double point de vue de la civilisation et de la puissance militaire, et en mon-

trant que l'essor de la littérature et de la science allemande, a été lié aux grands événements politiques tant au XVIII[e] siècle qu'au XIX[e]. Il conteste le bien-fondé du reproche adressé à l'Allemagne d'être une puissance militariste, et qui par son développement militaire a entraîné l'Europe entière à des armements considérables. Il soutient que « relativement à l'importance de sa population, l'Allemagne mérite moins que la France le reproche de militarisme ». « L'Allemagne n'entretient une forte armée que pour sa sécurité... » « Sans le militarisme point de culture intellectuelle allemande. » Il n'en est pas seulement le défenseur, elle lui doit aussi de précieuses initiatives : « L'esprit de discipline qui règne dans l'armée allemande est le même auquel nous sommes redevables de notre essor économique. »

Et l'article se termine par un panégyrique de Bismarck qui incarne l'esprit militariste allemand et a été « excellent styliste, bon connaisseur de littérature et aimable (!) représentant de l'esprit cultivé allemand, dont les discours et documents formeront même après des milliers d'années les délices de tous ceux qui auront le goût des fines fleurs d'un esprit merveilleux » (nous citons textuellement, car ce texte, nous semble-t-il, dispense de la critique de l'article).

V. Pareto : *La guerre et ses principaux facteurs sociologiques.* — Cet article très long est assez confus. Nous allons chercher à en dégager les traits principaux.

L'auteur estime que « la guerre actuelle n'est pas une conséquence directe du conflit économique; elle n'en est pour une part plus ou moins grande qu'une conséquence indirecte en raison de l'influence exercée par les intérêts sur les sentiments.

Quand il arrive que des peuples avides d'étendre leur domination se rencontrent, le conflit entre eux devient inévitable et les causes accessoires qui finissent par y donner lieu ne manquent jamais. Or de nos jours trois peuples se trouvent dans ces conditions, le peuple allemand, le peuple slave et le peuple britannique. L'état de rancune et de défiance qui persistait depuis 1870 entre l'Allemagne et la France a fait intervenir celle-ci quoique comme toutes les nations latines, elle ait presque entièrement perdu toute force d'expansion, un autre facteur important de la guerre actuelle c'est la différence et le conflit qui existe entre les penchants politiques des peuples belligérants. Les empires du centre de l'Europe sont militaristes, les autres « démocratiques ». La Russie, qui a un gouvernement despotique, peut en fait avoir une communauté d'intérêts avec les gouvernements démocratiques, car elle est en réalité gouvernée par une bureaucratie qui se rapproche des bureaucraties démocratiques et s'éloigne des bureaucraties militaires et aristocratiques. Le gouvernement des peuples occidentaux est dit démocratique mais il est en réalité celui d'une ploutocratie démocratique en train de se

transformer en une ploutocratie démagogique. Ceci surtout en Angleterre et en France. En Allemagne il y a des ploutocrates, mais le gouvernement leur impose sa volonté au lieu de subir la leur.

Ni les démocrates ni les ploutocrates des peuples occidentaux ne désiraient la guerre, mais ils l'ont préparée sans le vouloir en luttant pour l'avantage du moment sans se soucier de l'avenir.

Chacun des partis belligérants (mais surtout les Allemands) est soutenu par une force morale, une « foi » au véritable sens du mot, c'est-à-dire une croyance absolue sans limites, pouvant aller jusqu'à l'absurdité sans s'en apercevoir. Pour les Allemands c'est la foi en leur Kultur et dans la « mission » qu'ils ont de dominer les autres peuples. C'est une cause de force réelle dans la guerre, c'est aussi une cause de cruauté, cette foi prenant un caractère théologique ou métaphysique et donnant à la lutte un caractère quasi religieux.

La foi des démocrates est moins vive, aussi a-t-elle moins d'énergie et moins de cruauté.

L'auteur termine par des prévisions. Il ne croit pas que la guerre actuelle prenne fin par une paix assez ferme et stable pour ouvrir une ère de paix et de désarmement. Les facteurs profonds qui ont amené la guerre actuelle subsisteront. Il est probable que l'évolution du régime ploutocratique et démocratique ne s'arrêtera pas dans les pays civilisés, ce régime ne paraît devoir prendre fin qu'en vertu de son propre développement et sous l'action de forces et d'obstacles tirant leur origine de sa propre nature.

W. J. Collins : *L'Étiologie de la conflagration européenne.* — L'auteur constate qu'au milieu du tumulte, derrière les animosités de race, quelque chose qui était resté latent jusqu'alors s'est lentement imposé à la conscience : deux conceptions nettement opposées et adverses des fonctions et de l'idéal de l'État et de la nationalité ainsi que de la signification et de la nature des engagements internationaux. On est ainsi en face de deux courants de pensée hostiles. L'un est traditionnel, l'autre celui de l'Allemagne que l'auteur s'attache à définir est un produit du XIX[e] siècle, une création occidentale. Il se trouve en opposition d'une façon aveugle et presque inarticulée au début avec la tradition en philosophie (le culte de la science) en religion et en politique (l'État militariste et la religion d'état); « ce *Zeitgeist* » particulier a réussi à affecter ou à infecter tous les domaines du droit et de l'activité humaine. Il est caractérisé en deux mots par la prédominance accordée aux facteurs matériels, physiques, mécaniques et purement intellectuels sur les facteurs idéaux, éthiques, moraux et spirituels. L'exaltation de la science en tant que connaissance suprême ou unique, la négation de l'intuitif et du transcendant, la méconnaissance du libre arbitre, la subordination de la liberté, la dépréciation des sentiments altruistes sont autant de produits naturels de ce nouvel esprit.

La nationalité qui a adopté ce principe — c'est-à-dire l'Allemagne — n'hésitera pas à les appliquer logiquement dans les rapports internationaux. La guerre devient pour elle une nécessité biologique, un facteur indispensable de culture. Peu importent les horreurs qui en sont inséparables. La loi internationale ne doit plus être respectée, et l'intérêt propre de chaque état prime toute autre considération. L'auteur compte sur la victoire des nations alliées pour faire triompher avec le bon droit les principes opposés.

E. Meyer : *La guerre de l'Angleterre contre l'Allemagne et les problèmes de l'avenir.* — Cet article est d'un bout à l'autre une diatribe violente contre l'Angleterre. L'auteur y expose tous les griefs de l'Allemagne envers sa rivale avec l'âpreté et la mauvaise foi que témoignent tous les Allemands qui abordent ce sujet. Il termine par un serment frénétique de guerre à mort, par un cri féroce de haine éternelle et sauvage à travers les siècles contre la Grande-Bretagne. Les griefs, nous les connaissons tous ; ils ont été exposés longuement depuis six mois dans les journaux allemands. C'est l'Angleterre qui de propos délibéré a voulu et provoqué cette guerre qui correspond aux aspirations et aux désirs de la nation anglaise. L'auteur prétend d'abord le démontrer dans une longue étude historique. Il recherche ensuite les causes de cette attitude de l'Angleterre. Il fait une part aux causes économiques — jalousie et inquiétude de l'Angleterre devant l'immense essor industriel et commercial de l'Allemagne, devant la création d'une grande flotte allemande, et devant les ambitions coloniales de l'Allemagne — mais plus encore la cause réelle de cette attitude réside à son avis dans l'antagonisme qui existe entre les conceptions diamétralement opposées qu'ont les deux nations de l'Etat et de la liberté.

La conception allemande de l'Etat a causé l'immense développement de l'Allemagne. Les Anglais ont compris qu'ils ne pouvaient se maintenir plus longtemps dans l'ancienne voie, qu'ils devaient renoncer à leur idéal d'Etat s'ils ne voulaient pas s'exposer au risque de se voir dépassés dans tous les domaines, d'où le holà contre le militarisme allemand, d'où l'exaspération toutes les fois que l'Allemagne veut dire son mot dans les questions qui agitent ce monde... Ce faisant on n'oublie qu'une chose : la neutralité idéaliste et la conscience du devoir qui animent également la politique allemande. L'Allemagne n'a jamais songé à une politique de conquête ou à attaquer au mépris du droit des gens les peuples étrangers... Pendant quarante-trois ans elle a sauvegardé la paix de l'Europe, et cela souvent au grand mécontentement de l'Angleterre.

L'auteur ne doute pas de la victoire allemande, et il cherche à envisager quelques-unes des conséquences de la guerre. L'aspect du monde sera certainement tout à fait changé, même si les frontières

des États ne subissent que de légères modifications. L'empire universel de l'Angleterre sera sans doute profondément bouleversé; sa maîtrise des mers pourra être ruinée. Mais surtout il résultera de la conflagration actuelle « l'émancipation de l'Orient de la prédominance de l'Occident et de sa culture ». La puissance du Japon sera formidablement accrue et il en résultera une lutte gigantesque pour la maîtrise du Pacifique et de l'Océan Indien. Enfin l'Islam subira une puissante expansion qui, si elle réussit, inaugurera une période nouvelle dans l'histoire universelle.

Quant à l'Europe, si l'Allemagne parvenait à écraser réellement l'Angleterre on pourrait espérer pour elle l'ouverture d'une ère de paix. Mais si le succès de l'Allemagne n'est pas aussi absolu, l'Angleterre cherchera à recommencer la lutte et comprendra de nouvelles guerres sanglantes jusqu'à ce qu'intervienne une décision définitive.

Et ce ne sera pas la faute de l'Allemagne à qui cette guerre « a été imposée ». « La caractéristique du siècle qui vient consistera en une haine irréconciliable, une opposition irréductible entre l'Allemagne et l'Angleterre. » Quant à la France, l'auteur veut bien déclarer que les Allemands n'éprouvent pas de haine contre elle mais bien une profonde pitié en voyant « ce vieux peuple civilisé s'abaisser jusqu'à se faire vassal de la Russie (!) ».

Abel Rey.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

L'Obsession et l'Idée prévalente

Préliminaires.

Comme la simple hantise et la passion même, et comme l'obsession, ce que l'on nomme habituellement une « idée fixe » n'est jamais qu'un état mental involontaire et d'une intensité plus ou moins élevée, dont les réapparitions successives ont lieu à des intervalles toujours très rapprochés et sont, souvent du moins, d'une durée relativement longue. De la simple hantise, le contenu peut être quelconque, et de la passion il est surtout affectif; mais ni l'obsession n'est dépourvue d'éléments intellectuels, ni l'idée fixe ne l'est d'éléments émotionnels. En l'une et l'autre, l'esprit subit une illusion, mais dans l'idée fixe il est tout à fait dupe, et dans l'obsession il sait qu'il l'est sans pouvoir cependant se libérer; donc, dans les deux cas, toutes réserves faites, croyance mal fondée, péché de l'esprit; ce qui achève de le montrer, c'est que dans l'idée fixe elle-même il est rare que le point de départ de l'erreur soit complètement chimérique et surtout absurde : celle-ci est donc le fruit d'une interprétation. Mais il y a aussi de part et d'autre péché du sentiment. En effet. Fréquemment, sans doute, l'erreur porte sur un fait, mais même alors son principe est une tendance d'origine affective à juger faussement de quelque mal ou de quelque bien, tandis que l'erreur normale, lorsqu'elle est tout à fait typique, — l'est-elle souvent ? nous ne le rechercherons pas, — ne provient en rien d'une émotion ou d'une passion même banales. Toutefois, la croyance fausse jouant un rôle de premier plan dans ce qu'on nomme « idée fixe », le mot « idée » mérite ici d'être conservé; mais au mot « fixe » il convient, si notre remarque initiale est juste, de substituer avec Wernicke celui de *prévalente*. Pour le mot « obsession », il indique bien le genre de souffrance, éminemment caractéristique en l'espèce, que cause une pensée subie avec impatience. La présence ou l'absence de croyance

ferme à quelque chose à quoi l'on ne devrait point croire, — un fait, un bien, un mal, ou tout au moins la nécessité ou l'opportunité de nourrir une pensée, un sentiment, d'accomplir un acte, — et dont l'idée s'impose malgré tout à l'esprit pour des causes pathologiques, suffit pour permettre le diagnostic différentiel de l'idée prévalente et de l'obsession; et l'absence de quoi que ce soit qui ressemble à de la croyance dans un état mental que l'on pourrait être exposé à confondre avec celle-ci, suffit au signalement d'une simple hantise. Quand, après un concert, on est poursuivi par une phrase musicale, ce dont on se plaint peut ne rien avoir de pathologique, et aucune erreur n'est imposée à l'esprit; il n'y a dans ce cas qu'une prépondérance, plutôt inhabituelle qu'anormale, de la mémoire spontanée sur la mémoire par association, effet parfois, parfois seulement, d'une fatigue nerveuse qui se manifeste par l'irritabilité passagère de quelques neurones; mais de là à un état franchement morbide, il y a loin. Au reste un état de fatigue quelconque peut prédisposer, suivant les tempéraments et les circonstances, à la simple hantise, à l'obsession et à l'idée prévalente, ainsi qu'à la passion. Ces trois dernières brochent sur une trame qui se voit en quelque sorte à nu dans la première dont elles sont comme des formes très évoluées et très différenciées; mais rien n'autorise à regarder la simple hantise comme un premier pas vers l'obsession et l'idée prévalente tout au moins, qui toujours devraient en être précédées et en procéderaient par pure aggravation. Au reste, qui contesterait que ces deux faits morbides se ressemblent plus qu'ils ne ressemblent à la simple hantise? Mais qu'on se garde pourtant de les rapprocher trop! Leur analogie est assez grande, nous le montrerons, pour qu'une idée prévalente se formant ou involuant lentement puisse être à deux moments de son histoire difficile à discerner d'une obsession, et aussi pour qu'une obsession, à force de s'imposer, devienne difficilement discernable d'une idée prévalente; mais il n'est point prouvé par là que celle-ci ne soit qu'une forme plus parfaite de l'autre. De ce qu'il existe une neurasthénie préparalytique parfois presque impossible à distinguer temporairement de la neurasthénie typique, conclut-on que la paralysie générale soit une aggravation de cette dernière?

La distinction que nous voulons préciser se prête à un exposé clair, mais elle est assez délicate. En effet, nous avons fait entre-

voir déjà qu'une même sorte d'altération intellectuelle joue le rôle décisif dans l'éclosion des idées obsédantes et prévalentes, et nul clinicien ne doute qu'il n'existe dans les deux cas une altération affective largement pareille. D'autre part nous constaterons qu'à partir d'un certain degré la première altération ne produit plus une obsession, mais une idée prévalente : une fois de plus, une différence quantitative dans la cause amène un changement qualitatif de l'effet. Nous constaterons aussi qu'un degré plus grave de l'altération affective n'est pas absolument requis pour que soit amorcé le plus regrettable des deux processus, la grandeur et la nature même des troubles primitifs du sentiment n'intervenant guère ici comme causes de sélection ; d'où, pour les cliniciens, de fréquents embarras : une fois de plus des causes sensiblement différentes peuvent avoir des effets assez pareils. Voilà en quel sens, avec quelles restrictions un peu subtiles mais nettes, il est possible de parler ici de tares identiques évoluant diversement.

De cette diversité évolutive, il est évident qu'il faut chercher l'explication fondamentale dans le terrain psychique où germe de préférence l'un ou l'autre mal. Tous deux sont comme des « réactifs » des virtualités de ce terrain, de celles qui sont pathologiques et aussi des autres. Nul aujourd'hui, en pareille matière, ne négligerait de scruter d'abord l'affectivité d'un sujet, mais comment douter que c'est l'étude de ses particularités intellectuelles qui livrera le secret de ce qu'il y a de plus saillant dans son mal, de plus décisif dans l'étiologie de celui-ci? N'est-ce pas en définitive à son intelligence qu'il est indiqué de demander, s'il fait de l'obsession, pourquoi son esprit se laisse impressionner si fortement en dépit des protestations de sa raison, et pourquoi, s'il fait de l'idée prévalente, son esprit se laisse imposer, comme dit le Prof. Régis, un « délire rudimentaire », une « erreur tenace qui se produit et qui dure pour des causes *pathologiques* » ? La mention de ces causes permet de distinguer les erreurs de l'homme normal, quand même le sentiment y serait pour quelque chose, et même celles du simple débile intellectuel, qui n'est qu'un insuffisant, de celles de la victime d'une idée prévalente. Sous l'influence d'une idée de ce genre ou d'une obsession, un homme tend à accomplir des actes conformes à ce qu'il a dans l'esprit, ou encore des actes défensifs, qui tantôt se rattachent à ces idées aussi normalement que ceux

d'un homme sain à ses conceptions et à ses sentiments, tantôt supposent pour pouvoir s'effectuer un trouble de ses facultés actives, simple perte du pouvoir d'inhibition ou véritable impulsivité, bref une tare supplémentaire. Et bien d'autres tares supplémentaires peuvent aggraver l'obsession et l'idée prévalente. Mais notre dessein n'étant que de déterminer la genèse et la définition des deux faits en question, nous nous contenterons de rechercher les conditions affectives et intellectuelles nécessaires et suffisantes pour les produire, pour en expliquer les principaux caractères. De ce travail résultera peut-être, chemin faisant ou finalement, quelque lumière sur des sujets voisins : la passion, l'impulsion, l'illusion et l'hallucination, la mémoire spontanée et ces formations mnémiques que l'on nomme des « Komplex ».

I. — La tare affective dans l'obsession et dans l'idée prévalente.

On admet en général qu'obsessions et idées prévalentes ne se produisent que si se sont éveillés, brusquement ou non, des sentiments plus ou moins anormaux par leur intensité, ou par leur nature, ou des deux façons à la fois, ceux-ci étant assez ordinairement suscités par des sensations anormales, quand ils ne le sont point par une émotion subite faisant trauma. Comme l'action des sentiments est ici la seule immédiate, nous pourrons faire en cette étude, qui ne prétend pas être complète, à peu près entièrement abstraction des sensations. Il est exact que dans la préhisoire des deux sortes de faits il n'existe souvent encore que des troubles plus ou moins marqués de l'affectivité; mais pour qu'ils puissent introniser une pensée morbide, il semble suffire qu'ils possèdent une certaine intensité, car que de fois des troubles intellectuels très étendus et très graves se relient à des tendances, à des sentiments, à des émotions qui n'ont rien en soi d'étrange, et que de fois d'insignes étrangetés d'ordre affectif n'ont aucune suite intellectuelle fâcheuse. Fréquemment il est vrai les états affectifs normaux ou anormaux qui évoluent en pensées morbides sont d'apparence plutôt terne et paraissent peu intenses, comparés à ceux qu'on déclare tels chez l'homme normal; en tout cas, l'homme normal comprend difficilement que celui qui fait de

l'idée obsédante ou prévalente puisse être si sensible à mille choses qu'il juge, lui, plus ou moins indignes ou même incapables de l'émouvoir, et surtout de porter ou d'entretenir dans l'âme un trouble qui la rend déplorablement vulnérable à des chocs auxquels il fait front avec courage, sinon toujours avec aisance. Dirons-nous donc que les sentiments provoquant brusquement ou à la longue des pensées morbides peuvent être faibles? Nous distinguerons, plutôt, *deux sortes d'intensité.*

Déjà l'observation commune sait discerner des sentiments qui peuvent présenter une grande *vivacité*, une grande violence même, tout en restant en quelque sorte *superficiels,* ce sont ceux qui n'engendrent que des passions banales [1] plus ou moins durables, et des sentiments qui sont *profonds*, qui prennent toute l'âme sans qu'il y paraisse quelquefois beaucoup à sa surface. De ces derniers, les plus tenaces, la force peut être aussi considérable que celle des premiers, quelles que soient la nature et la valeur intrinsèques de leurs objets. N'importe quelle source d'émotion peut susciter les uns ou les autres suivant les tempéraments et le moment. Mais la force des seconds, vu leur *intériorité*, ne se laisse pas aussi aisément apercevoir, d'autant plus qu'ils se fondent avec une grande partie du reste de l'activité de l'âme. Or pour se déployer dans une sphère plus intime, et même pour se diffuser à travers des régions multiples de l'âme, la force de ces sentiments doit-elle être estimée moins grande? Il y a certainement au moins une sorte d'intensité psychique qui répond assez à la conception bien connue de M. Bergson, et qui se mesure tant à l'ampleur [2] qu'à la profondeur de l'invasion d'un affect. Il existe d'ailleurs des âmes qui éprouvent des sentiments tout ensemble vifs et profonds, c'est-à-dire forts des deux manières dont un sentiment peut l'être, et dont aucune d'ailleurs ne permet de rien préjuger sur leur valeur. Dans les cas nettement normaux, la force d'un sentiment s'expliquera, d'une manière générale, surtout par les dispositions et tendances communes de notre

1. En attendant de trouver un mot meilleur, nous entendons par « passion banale » une passion dont l'objet peut être indifféremment normal ou anormal, mais dont le cours n'est jamais tel qu'il puisse faire croire à l'influence d'une obsession ou d'une idée prévalente.

2. L'action en profondeur étant ici l'essentiel, et la diffusion dont nous parlons ne se passant point à surface, nous ne mentionnerons désormais que la première.

espèce, et sera en conséquence intelligible par la nature même des objets qui nous touchent; mais dans les autres cas l'intensité-vivacité et l'intensité-profondeur devront être considérées à part et rapportées principalement à des particularités constitutionnelles des individus, fort différentes sans aucun doute suivant qu'il s'agira de l'une ou l'autre intensité (voir sect. VII). Dans un grand nombre de circonstances, la majorité des hommes sont remués, mais le pouvoir de pénétration d'un sentiment dépend de la *réceptivité affective* de chacun. Rien de plus variable d'homme à homme, parfois d'instant en instant, que ce qu'on peut appeler *le degré de résistance de son affectivité au courant émotif*. Sans être encore anormale, la *perméabilité* d'une affectivité peut être telle qu'il s'y produise des sentiments intenses, — de la seconde des deux sortes d'intensités que nous avons distinguées, — à propos d'objets qui laissent froids, ou à peu près, un très grand nombre d'hommes.

Mais supposons que la réceptivité affective soit notablement exagérée, soit d'une façon générale, soit suivant certains plans. Aussitôt devient possible un état émotif pathologique éventuellement précurseur d'un trouble intellectuel qui n'aura point cet état pour cause exclusive, mais qui ne s'effectuerait pas sans lui. Cet état, simple ou complexe, pourra se produire, se modifier, s'aggraver à l'occasion des événements les plus banals, pour les causes les plus insignifiantes, pour les motifs les plus futiles, ou même, à la limite, sans aucune raison intelligible, sous la seule poussée d'une sensation vulgaire, d'une vague surexcitation nerveuse, d'un état physiologique momentané à peine morbide. Ceci soit dit sans méconnaître, ni l'action privilégiée, sur un sujet prédisposé, de facteurs pouvant réveiller ses inclinations normales ou anormales les plus prononcées, ni le rôle qui revient à l'activité des causes objectives d'émotion qui sont susceptibles de porter le trouble dans n'importe quelle mentalité. — Ce que jusqu'ici nous avons voulu surtout mettre en lumière, c'est l'importance capitale, dans la diathèse affective que supposent également deux troubles mentaux voisins, d'une disposition spéciale qui paraît bien suffire, si l'intelligence s'y prête, à les amorcer, *et cela en l'absence de tout sentiment de nature anormale ou même d'une aptitude à éprouver des sentiments vifs, intenses au sens courant de ce mot*; cette disposition indispensable est *une réceptivité affective exagérée*, grâce à laquelle

jusqu'à des sentiments sans aucune justification logique réussissent à s'installer dans une mentalité qui n'est pas encore troublée intellectuellement et ne le sera peut-être jamais ou jamais gravement, à s'installer là tout comme d'autres et à y vivre avec une intensité qui peut bien être sourde, mais qui n'en est pas pour cela moins réelle que celle des sentiments les plus vifs, les plus intenses au sens ordinaire de cette expression.

Le rapport des sentiments habituels du sujet à la pensée obsédante ou prévalente qui se fera jour, est en général moins étroit que celui de ses sentiments rigoureusement actuels à cette même pensée; mais les premiers sont loin d'être négligeables, car ils prédéterminent à tout le moins *les catégories d'idées dominatrices possibles*; les seconds sont pour beaucoup *dans la sélection qui s'opère entre celles-ci*. Mais le *hasard* des événements de la vie physiologique, psychique et sociale a encore beau jeu en cette sélection, qui n'est jamais le pur résultat d'une sorte de lutte pour la vie des sentiments d'un sujet. Par ce qu'ils imposent ou suggèrent soit directement soit indirectement à l'âme, ces événements peuvent assurer la prédominance d'idées fort différentes chez un sujet dont le trouble affectif serait très défini; à plus forte raison chez un autre qui est traversé ou en passe de l'être par des sentiments très divers, anarchiques, instables. La simple existence d'un trouble affectif réel ou virtuel qui ne serait point polymorphe offre déjà un excellent terrain d'action à bien des causes d'exaltation émotive, et par suite à l'installation d'idées tyranniques; ce trouble est-il polymorphe, la moindre occasion qui s'offrira pour un de ses éléments composants de s'exalter sera saisie sans délai. Dans les deux cas l'absence ou la faiblesse de sentiments compensateurs ou réducteurs favorisera le processus morbide. Ainsi s'explique qu'il y ait à la fois de l'imprévu et du prévisible... au moins après coup, dans l'obsession et l'idée prévalente.

Voici un homme qui n'a jamais manifesté peut-être aucun sentiment anormal en soi, ni même aucune tendance à l'émotion et à la passion vives, mais qui était cependant sensible, susceptible même sous certains rapports. Peu à peu il devient plus impressionnable, souvent hors de propos, et il ressent profondément toutes les émotions qu'il éprouve. Il n'a plus ou n'a plus guère tels ou tels sentiments, mais tous ceux qu'il conserve s'amplifient, prenant

ainsi l'apparence d'être plus ou moins nouveaux. Le sont-ils vraiment? On s'aperçoit en général qu'il n'en est rien si l'on y regarde de près; il est arrivé seulement que sa réceptivité affective s'est exagérée, que sa faculté de sentir est devenue, suivant un nombre variable de plans, moins résistante au courant émotif, qu'elle s'est *altérée en profondeur*, que vifs ou non certains de ses sentiments ont acquis une intériorité plus prononcée. Car nous ne nions point que cet homme, qui, affectivement, a ce qu'il faut pour devenir victime d'une idée obsédante ou prévalente, ne puisse avoir des sentiments vifs, ni même que ceux-ci, s'il en a, ne puissent contribuer à le pousser dans cette voie, mais si ses sentiments n'étaient que vifs, leur effet serait superficiel et passager; en l'espèce, *il faut et il suffit qu'ils soient profonds*; naturellement, si son affectivité est très perméable, il ressentira profondément tout ce qu'il ressent vivement. Cette réceptivité que nous distinguons de la simple sensibilité se manifeste parfois avec une netteté singulière; quand par exemple un sentiment que jamais encore on n'a effectivement éprouvé vous pénètre à fond d'emblée, — c'est le cas dans certaines conversions, — n'est-ce pas la réceptivité même de l'affectivité qui doit rendre compte de l'invasion immédiatement et pour toujours victorieuse de celui-ci?

La tare affective signalée se trouve aussi chez des émotifs et des passionnés qui sentent comme doit sentir l'homme prédisposé aux idées obsédantes ou prévalentes, mais qui, intellectuellement indemnes, ne subiront pas ce genre d'esclavage mental. D'autre part, cette tare ne semble pas devoir être fatalement plus grave chez les futures victimes de l'idée prévalente que chez les futurs obsédés, de même que la présence de sentiments anormaux en soi ou que l'aptitude à éprouver des sentiments intenses au sens courant de ce mot, tout en pouvant concourir à favoriser les deux sortes d'idées, ne paraissent point prédestiner nettement aux unes ou aux autres. Même, pour servir d'amorce à l'un ou l'autre mal, la tare affective ne s'avère point comme devant être extrêmement accentuée. — Mais qu'en est-il de l'*étendue* de cette tare, dont il n'a pas encore été question? Chez les futurs malades des deux sortes, chacun des groupes de tendances (égoïsme, altruisme, idéalité) peut être touché ; une ou plusieurs tendances quelconques pourront s'exagérer, tantôt aux dépens des tendances logiquement

antagonistes, tantôt en même temps qu'elles, au grand scandale de la raison. L'égocentrisme est le plus souvent très marqué chez le psychasthénique, qui est l'obsédé par excellence, mais on ne l'observe pas moins chez d'autres psychonerveux et dans les folies; d'autre part, beaucoup d'obsessions ne se rapportent pas au malade même, et il en est très fréquemment ainsi des idées prévalentes. Quant aux sentiments et aux émotions, dont la gamme entière peut être évoquée par n'importe quelle tendance, aucun d'eux n'est le monopole de l'une des deux catégories de sujets, et tout sujet des deux catégories peut en présenter un choix également varié, au moins *tout d'abord*. Ils seront forcément moins différents chez l'obsédé que chez l'autre une fois l'idée morbide installée, car chez le premier dominera l'angoisse dont l'effet direct est d'absorber l'âme dans une manière de sentir très monotone, ce que ne fait jamais, du moins au même degré, tout autre sentiment; mais, en ce qui concerne l'état de choses initial connexe à la tare affective qui seule nous occupe pour l'instant, nous ne pouvons noter aucune différence essentielle entre les tableaux des sentiments qui peuvent être troublés de part et d'autre, ni dans l'étendue respective du trouble affectif précurseur de l'un et l'autre mal. Une réserve toutefois; avant l'obsession, on ne rencontre jamais d'euphorie grave (voir sect. IV et VI), mais la surexcitation agréable est loin cependant d'être rare. Nous mettrons l'accent, à plusieurs reprises, sur une forme d'angoisse spéciale au cas de l'obsession, corrélative à la lutte impuissante de la raison contre une idée qu'elle condamne, mais il s'agit là d'un sentiment consécutif à l'installation de l'idée obsédante. L'angoisse primaire ou très précoce est d'une très grande fréquence dans la préhistoire de l'idée prévalente; en revanche la préhistoire de l'obsession peut tarder un peu à en présenter. Chez le mélancolique, l'angoisse ne condamne pas la pensée à une idée prévalente forcément unique et à un trouble affectif tout à fait uniforme, comme il appert dans la mélancolie agitée et dans la mélancolie unie à la manie ou alternant avec elle, mais dans la préhistoire de la mélancolie elle-même, comme dans celle de l'obsession qu'elle rappelle de fort près, la variété du trouble affectif peut être bien plus grande qu'elle ne l'est ensuite. L'angoisse peut même, où qu'elle se trouve, du moins au début, aviver des sentiments très différents d'elle.

Bref, il n'y a aucune différence vraiment essentielle quant à l'étendue du trouble émotif primitif, et donc quant à l'étendue de la tare affective initiale dont ce trouble est la manifestation, entre les deux cas qui nous occupent.

Rien de surprenant que des troubles affectifs pareils puissent amorcer des processus morbides très divergents. D'une manière générale, on a tort de chercher dans le germe d'un mal la raison d'être de la totalité des caractères qu'il offrira, même habituellement, une fois développé. Ce qui dirige en grande partie son évolution, ce sont les dispositions constitutives du sujet, son tempérament, son caractère, sa tournure d'esprit propres, et les tares accessoires qu'il peut avoir; ce sont les conséquences de tous ces facteurs, dont l'action s'explique en dernière analyse par des lois universelles qui ne connaissent aucune de nos « entités » et qui s'entendent à amener les coexistences et les successions de faits les plus étonnantes pour les esprits asservis à cette notion factice; ce sont les possibilités de développement déterminées et limitées par la nature même de l'homme en matière de bien et de mal, et enfin les circonstances. — Pour ce qui est des idées obsédantes et prévalentes, en particulier, la tare initiale indispensable se réduit à une *réceptivité affective exagérée*, qui n'est même pas, nous l'avons fait entrevoir, la tare décisive, et dont le degré et l'étendue même ne permettent de faire avec une entière certitude presque aucune prévision. En dépit de ce qu'il renferme de négatif, le résultat de ce premier ordre de considérations n'en est pas moins précieux.

II. — La tare intellectuelle dans l'obsession et dans l'idée prévalente; ce quelle n'est point.

Les faits morbides des deux sortes supposent une tare affective, mais on sait que les troubles affectifs les plus violents et les plus profonds sont aussi inaptes à faire *à eux seuls* de la psychose intellectuelle, que le peuvent être à elles seules l'illusion et l'hallucination positives ou négatives. Il existe une folie du sentiment, une folie des actes, mais, à proprement parler, *seul l'esprit est capable de délirer*, et l'idée prévalente la plus circonscrite, la moins active est déjà un délire. Mais l'obsession elle-même constitue un trouble de la fonction croyance; ici aussi, donc, l'intelligence est touchée,

et non pas seulement l'affectivité. Mais l'intelligence est une faculté très complexe, un véritable groupe de facultés; comme la mémoire qui du reste y rentre avec la conscience et la perception d'une part, et d'autre part avec l'attention, l'imagination et la raison, elle peut être atteinte en certaines de ses parties seulement. Où donc l'est-elle dans le cas de l'obsession et de l'idée prévalente?

Il faut d'abord écarter l'hypothèse d'un trouble primitif, nécessaire et suffisant, de la *conscience*, qui est certainement une fonction de nature intellectuelle; elle est sans doute la faculté intellectuelle la plus simple, mais elle est déjà connaissance; elle est coextensive à l'affectivité et à la volonté, mais celles-ci sont de la pensée comme le soutient Descartes. L'obsession et surtout l'idée prévalente dissocient plus ou moins la conscience, mais il ne s'ensuit pas qu'elles la supposent déjà se dissociant; pour les désintégrations de personnalité, elles ne font naitre par elles-mêmes aucune obsession, et elles ne font point éclore une véritable idée prévalente lorsqu'elles induisent un sujet à se méprendre sur son identité, dans tous les cas du moins où la méprise n'est due qu'à un trouble profond de la mémoire[1] : ce trouble suffit amplement à expliquer l'erreur qu'on commet. Dans la dépersonnalisation sans trouble marqué de la mémoire, des obsessions nombreuses peuvent se produire ainsi que des idées prévalentes, parmi lesquelles celle d'être devenu autre, et conséquemment à ces obsessions et à ces idées prévalentes il y aura comme il est naturel plus ou moins de dissociation dans la conscience. Il est clair aussi qu'une conscience dissociable sera plus disposée qu'une autre à contracter des idées morbides des deux sortes, mais dans un cas seulement la dissociation de la conscience peut être regardée comme la cause immédiate d'une idée prévalente, c'est celui où l'on est amené par des troubles cénesthésiques à se forger un moi de fantaisie; même alors, cependant, cette dissociation n'est pas primitive, elle est l'effet de ces troubles et d'un fléchissement de la fonction croyance. — Quant à l'*attention*, quoi de plus dépendant que l'activité de cette faculté? En réalité, elle est en dépit de l'apparence plus passive que la conscience même, où il faut du moins voir la source de toutes les

1. Nous ne pouvons aborder ici la difficile question qui se pose incidemment : les troubles de la mémoire sont-ils au fond des troubles de la conscience?

énergies qui sont en nous et de tout ce qu'il y a d'original dans la vie psychique; mais cette source ne produit rien sans être stimulée, soit du dehors, soit par les activités qui sortent d'elles. Il en est de même de l'attention, même de celle qu'on nomme volontaire; simple moment plus intense de la conscience, que sa fécondité ne fasse pas illusion sur son mécanisme intime! L'attention ne s'éveille qu'excitée par un intérêt. Ses bévues, ses concentrations inopportunes et ses distractions ont de graves conséquences, mais elle ne fait rien de bon ou de mauvais que sous l'impulsion des sentiments. Dans les idées obsédantes et prévalentes le jeu de l'attention n'est pas correct, mais il peut l'être sans amener de telles idées qui toujours le troubleront, et il peut ne pas l'être d'abord où elles prospéreront. — Inutile d'insister sur l'indépendance possible de ces idées et des troubles de la *perception*; illusions et hallucinations, qui les favorisent et sont favorisées par eux, peuvent exister sans eux, et eux sans elles. — Il existe incontestablement des troubles secondaires de la *mémoire* dans les faits d'obsession et de prévalence, car il est inévitable dans les deux cas que le malade pense trop à certaines choses, très peu ou pas du tout à d'autres, et modifie le passé de façon à le mettre d'accord avec son idée dominante, tout cela parfois de telle sorte qu'on ne puisse se défendre de prononcer les mots d'hypermnésie, d'amnésie et de paramnésie. D'un autre côté, on ne saurait nier que ces maladies de la mémoire ne puissent éventuellement favoriser l'éclosion ou la prospérité des deux sortes d'idées morbides, comme celles-ci peuvent troubler notre pouvoir de fixer, d'évoquer et de reconnaître les souvenirs. Mais que de maladies de la mémoire sans idées obsédantes et prévalentes! Par exemple, c'est un fait pathologique que de ne pas reconnaître l'origine onirique d'une réminiscence; un homme parfaitement sain excepté en ce qui concerne la mémoire, ne fera point d'obsession ou d'idée prévalente à l'occasion de ce fait de paramnésie. Inversement, combien peu typiques sont les troubles de la mémoire qui accompagnent nombre de ces idées morbides! Bref, ici encore nous avons affaire à un genre d'altération ne jouant qu'un rôle primaire accessoire ou un rôle secondaire dans les cas psychopathologiques qui nous occupent.

Qu'en est-il de l'*imagination*? Ce n'est pas sans raison qu'on nomme celle de l'homme normal lui-même « la folle du logis ».

Sans être le moins du monde aliéné, on peut sentir et en conséquence penser quelques instants comme un fou, voir naître en soi et même y durer un peu des idées bizarres, absurdes, suscitées ou non par des sentiments étranges ou simplement exagérés. Ceci est d'observation banale. Mue ou non par le sentiment, l'imagination fabrique assez indifféremment du vraisemblable et de l'invraisemblable. Elle peut certes être le siège de troubles propres; alors, si surtout elle est actionnée par le sentiment, spécialement si celui-ci lui-même est troublé, elle favorisera grandement l'apparition et le développement d'idées obsédantes ou prévalentes; mais il n'est pas besoin, pour qu'elle joue déjà ce rôle, qu'elle fasse pis qu'elle ne fait communément dans des mentalités très saines; l'expérience atteste qu'une idée objectionnable peut naître en n'importe quel esprit et même l'impressionner fortement, mais elle n'atteste pas moins, d'une part, qu'il faut une vocation spéciale pour se laisser dominer par une idée morbide, d'autre part que les troubles de l'imagination sont très insuffisants pour caractériser la mentalité d'un obsédé ou même d'un fou authentique profond.

Pour achever de chercher *par élimination* où se trouve la tare intellectuelle qu'il faut découvrir, voyons maintenant si les idées obsédantes et prévalentes impliquent nécessairement un trouble de la *raison*. — On évite de plus en plus, en psychopathologie, de supposer une altération qualitative ou même un simple affaiblissement de la raison, car on s'est aperçu qu'il est souvent inutile d'aller aussi loin. Il faut entrer plus résolument encore dans cette voie en ce qui concerne obsessions et idées prévalentes même. Qu'il s'agisse des unes ou des autres, *ce n'est point la raison qui travaille d'abord*, mais l'imagination, ce point est d'une importance capitale. Initialement, ces idées sont des jugements spontanés, interprétant un fait ou affirmant une valeur, ce qui est encore de l'interprétation, mais une interprétation *sui generis*. Où l'on n'en signale point d'ordinaire, il y a toujours cependant quelque chose de tel; pas même d'idée obsédante sans que du senti ne soit traduit en du pensé, ou du moins sans qu'un état émotif ait suscité une pensée. Or il est toujours possible en fait de mettre sous une forme logique la plus spontanée des inductions, et même il faut bien procéder ainsi pour réfléchir sur une pensée quelconque et la juger. Mais en conséquence on perd aisément de

vue qu'une idée issue de l'imagination ne saurait mettre en cause la raison; l'erreur que l'on commet alors s'explique au reste sans peine : il y a peu de formations imaginatives sans trace de logique et l'on peut toujours en fait, sinon en droit, accuser la raison soit d'avoir mal travaillé, soit de n'avoir pu travailler par suite d'une impuissance intrinsèque, là où la fantaisie, opérant seule, a mis au jour quelque chose qui se trouve être plus ou moins absurde. Elle peut faire par elle-même d'aussi mauvaise besogne que si elle y est aidée par une raison altérée, ou encore qu'une raison atteinte dans son essence.

Qu'une raison tarée, à moins qu'il n'y ait démence très prononcée, soit propice à l'apparition d'idées obsédantes et surtout prévalentes, et spécialement à leur enracinement profond, c'est incontestable, comme il l'est qu'elle doit les rendre plus étranges; car la raison fournit aussi à la croyance spontanée; et si vraiment elle est atteinte, le pronostic est grave; mais il est bien vraisemblable *a priori* que cette tare n'est jamais isolée, qu'existent aussi celles, moins humiliantes, que nous regardons comme l'indispensable base des processus ici étudiés, toutes les fois que l'on peut être assuré que la première est présente. Cependant, de nos dernières considérations, il résulte déjà qu'une atteinte de la raison n'est pas absolument prouvée par l'existence d'idées obsédantes et prévalentes, qu'il n'y a là qu'une circonstance aggravante qui peut manquer. Mais cette question demande à être traitée avec quelque ampleur, car la plus anodine des idées prévalentes est pourtant un état délirant, et la plus anodine des obsédantes implique un trouble de la fonction croyance. Serait-il donc vrai que les unes et les autres peuvent n'impliquer aucune altération de la raison?

Qu'on interroge les psychiatres; la logique, la raison des sujets des deux catégories font souvent leur désespoir; avec quelle activité, quelle subtilité, quelle correction travaille la faculté maîtresse de l'intelligence chez de nombreuses victimes de l'idée prévalente elle-même! Chez ces malades, si remarquable est souvent la perfection du mécanisme syllogistique, si vives, si peu affaiblies, si intactes sont les idées que l'on peut rapporter à la raison comme à leur source, qu'ils sont de merveilleux avocats des mauvaises causes qu'ils défendent, de causes dont il est même parfois

fort délicat de démontrer qu'elles sont mauvaises; à tel point qu'en discutant avec eux, on est souvent pris de court. Ne songeons d'abord qu'à l'idée prévalente, qui paraît la plus incompatible avec la possession d'une raison intacte; il en est comme nous le prétendons jusque dans les plus beaux cas de délire. S'étonnera-t-on que celui-ci même n'exclue pas forcément la la raison? Qu'est-il donc dans la majorité des cas, sinon *une réaction de l'intelligence* pour réduire au minimum le chimérique ou l'absurde d'une idée prévalente, pour adapter au réel une conception qui s'est imposée à la raison sans son aveu, pour en déduire les conséquences? Est-ce la faute de la raison si elle a été surprise, — et nous verrons longuement qu'elle l'a été et comment, — est-ce sa faute si le travail auquel elle se livre dans le délire n'aboutit parfois qu'à des résultats tout à fait incohérents? Jusque dans certaines démences, il est évident que le fou tire le meilleur parti qu'il peut des pensées qui oppriment son esprit, et qui sont souvent, même chez des fous non déments, plusieurs à l'opprimer à la fois. Au reste, quelle n'est point déjà l'incohérence où tombe une mentalité saine quand, par le simple effet de circonstances propres à la désorienter, elle « s'affole » comme on dit? Mais revenons aux délirants. Où ne se trouve point un délire systématique unique, on pourra presque toujours découvrir, dans les tronçons sans lien qu'il est donné d'observer, un effort de systématisation; donc ici même l'incohérence n'est *qu'à la surface* et *dans les résultats* du délire, et ce qui se passe, le voici : des idées diverses se succèdent à de courts intervalles; alors, de deux choses l'une : ou bien il y a, à chaque idée nouvelle, oubli de ce qui a précédé; on est alors en présence de processus de systématisation simplement ébauchés, vite remplacés par d'autres; ou bien le sujet a meilleure mémoire, et il doit systématiser avec plusieurs idées; mais alors la besogne devient si ardue qu'il n'est pas besoin de supposer un trouble de la raison pour s'expliquer qu'il y échoue misérablement; il s'y perd comme peut le faire un savant parmi les données d'un problème trop compliqué. — Mais si la raison peut rester entière chez la victime d'une idée prévalente, comment, demandera-t-on, accepte-t-elle avec tant de docilité le point de départ qui lui est imposé? C'est un fait qu'elle se le laisse imposer; donc, concluent certains, d'une manière ou d'une autre la raison

est lésée. Il est si naturel de soulever cette objection qu'avant même d'être en état d'y répondre de façon complète, ce que nous ferons dans les prochaines sections, nous jugeons nécessaire de lui opposer sans délai un argument, un seul, mais qui suffit pour l'écarter *a priori*. Bien que la raison ne soit pas une faculté simple, elle ne saurait demeurer entière, comme souvent il appert qu'elle le demeure, dans l'usage qu'elle fait de l'idée prévalente, bien plus, dans le contrôle qu'elle continue d'exercer sur toutes les idées qui lui arrivent, — ceci, bien entendu, dans la mesure où l'idée prévalente intronisée ne les fausse pas dès l'abord automatiquement, — si l'on pouvait à bon droit la dire elle-même porteuse d'une tare.

S'il en est ainsi dans l'idée prévalente sans complication grave, n'en est-il pas de même *a fortiori* dans l'obsession, dont au reste on conteste si peu qu'elle soit compatible avec la raison, que l'on omet fréquemment de noter le trouble de croyance qui en fait pourtant toujours partie, tant ce trait, le seul en l'espèce qui pourrait faire suspecter la raison, paraît chose peu grave. On cite un grand nombre d'esprits distingués qui furent obsédés; ils sont plus nombreux que ceux qui firent de l'idée prévalente, mais c'est très naturel, car chez ces derniers, il y a souvent de très fâcheuses complications. Bien des esprits normaux envieraient l'ingéniosité de maint obsédé, même de maint exalté maniaque dominé par une idée prévalente. Tel obsédé raisonne avec lenteur, avec peine, ou même confusément; peut-être est-il momentanément plus asthénique ou est-il dans sa nature de raisonner ainsi, comme il arrive à d'autres qui font de l'idée prévalente ou même ne font aucune idée morbide; dans bien des cas de prévalence, le jeu de la pensée s'accélère trop et se montre aventureux même en dehors du champ mental où s'irradie l'idée morbide, mais cela s'observe aussi chez des obsédés et chez des esprits entièrement sains. Pourquoi s'obstiner à supposer une altération essentielle ou tout au moins un réel affaiblissement de la raison où l'on ne trouve encore, dans un cas de prévalence, que ce qu'on peut rencontrer dans un cas d'obsessivité et même où il n'y a ni l'une ni l'autre? Il faut savoir examiner la raison d'un sujet en faisant abstraction de l'influence des sentiments et de l'association des idées sur la part qui lui revient *en propre* dans l'élaboration d'un jugement et d'un raisonnement.

Or quand il n'y a point complication grave, et cela est fréquent, la raison des deux catégories de malades fait parfaitement son office, sans incorrection et sans faiblesse; on le constate toutes les fois que c'est véritablement elle qui opère. Seulement, comme nous le montrerons en détail, il y a à un certain moment, dans tout processus de prévalence, *un travail que la raison ne fait pas*, et, dans tout processus obsessionnel, *un travail qu'elle fait en vain*.

En résumé, il doit exister à l'origine des deux processus morbides, en plus de la tare affective, une tare intellectuelle. Or celle-ci ne réside ni dans la conscience, ni au niveau de l'attention, ni dans les facultés perceptives, ni dans la mémoire, ni dans l'imagination, ni enfin dans la raison qui fait pis lorsqu'elle est altérée. Il reste que cette tare soit, ainsi que le suggèrent les précédentes réflexions, *au seuil même de l'intelligence*. Mais convient-il de situer là une faculté distincte, et dont l'altération rendrait compte de ce que nous n'avons pu expliquer encore?

III. — La tare intellectuelle dans l'obsession et dans l'idée prévalente; ce qu'elle est.

Les études récentes sur la mémoire ont permis de distinguer profondément, du reste des fonctions dont l'ensemble la constitue, un certain « pouvoir d'acquisition » dont l'intérêt déborde la psychologie du souvenir. Comment le premier accueil fait par l'intelligence à un objet de pensée quelconque n'aurait-il d'importance qu'en ce qui concerne la mémoire? Ce pouvoir, pour ce qui est du moins des représentations et des idées, doit être considéré *comme un simple aspect d'une fonction intellectuelle plus étendue et vraiment à part*, que l'on n'a guère étudié encore que dans son rapport avec l'activité mnémonique. C'est l'analogue, dans le domaine intellectuel, de ce que nous avons décrit plus haut, lorsque nous scrutions la résistance au courant émotif de l'affectivité des candidats aux idées obsédantes et prévalentes; mais il est clair que la fonction *liminaire* de l'intelligence peut et doit être examinée à part de celle qui lui est symétrique dans la sphère de l'affectivité. En la nommant *fonction* ou *faculté d'appréhension*, on en fait voir toute

l'étendue. — Une faculté de plus, dira-t-on, et cela quand tout l'effort de la psychologie moderne est de réduire leur nombre! — Qu'on se rassure, nous ne ferons point de métaphysique; et puis, le présent dont on parle est déjà du passé, car depuis quelques années on s'est aperçu que si tant d'opérations mentales restent impénétrables, surtout dans le domaine pathologique, c'est en partie parce que l'on ne pousse pas assez loin l'analyse des fonctions psychiques; songeons seulement à l'obscurité, à la confusion du concept de « trouble intellectuel! » D'ailleurs, s'il est vrai que la psychologie doit suivre les indications de la physiologie, que conseille donc celle-ci? Plus elle avance, plus elle morcelle des fonctions qu'on regardait jadis comme indivisibles, plus elle y pratique de coupes au centre, à la périphérie et le long des chemins qui relient suivant deux directions inverses le centre et la périphérie. — Il y a plus, on ne peut discerner chez les individus des aptitudes inégales à fixer diverses sortes de souvenirs, sans être amené à faire jouer un rôle important au « pouvoir d'acquisition » dans la constitution des types intellectuels; en ce faisant, on est bien près d'étendre le concept de ce pouvoir ainsi que nous le demandons; et dans un ordre d'idées voisin, peut-on expliquer la diversité des caractères autrement que par des différences de perméabilité affective? Enfin, dans le domaine de l'activité pure, nous signalerons parallèlement une grande variabilité dans le pouvoir de résister à des impulsions extérieures ou intérieures au tout premier moment de l'incitation; or sans cesse les psychologues contemporains font allusion à quelque chose de tel. — Mais ne considérons que la fonction liminaire de l'intelligence; depuis le temps des Stoïciens, que de moralistes en parlent avec abondance sans lui accorder nommément une existence distincte! Avec quelle ardeur ne conseillent-ils pas de prendre garde à la première impression que font sur nous les choses, non pas exclusivement aux premiers sentiments qu'elles nous inspirent, et dont pourra dépendre notre jugement définitif sur leur valeur, mais encore aux premières idées que notre imagination, même à elle toute seule, se formera à leur sujet et que celle-ci risquera d'imposer à notre raison, à notre croyance, avec tant de force qu'il nous sera toujours difficile de nous reprendre, quelque désir que nous en ayons; d'où des erreurs presque fatales, et en conséquence des sentiments

blâmables ou tout au moins inopportuns, et finalement des actions déraisonnables et mauvaises [1].

Mais on voudrait pouvoir observer cette faculté *à l'état pur*, pour avoir l'entière certitude qu'elle existe. Pour cela, il suffit de l'étudier chez *un distrait normal*[2]; on l'y peut contempler *à l'état dissocié*. Qu'un homme soit distrait parce qu'absorbé par un sentiment, ou une perception ou un raisonnement, qu'il le soit parce que sa raison est occupée à un certain travail ou parce que momentanément inactive, il est, par rapport à toute idée qui vient battre le seuil de son esprit sans l'arracher à sa distraction, *dans une attitude purement réceptive*. Pourtant, si sa santé mentale est intacte, on ne saurait dire qu'à cet instant la réceptivité de son esprit soit exagérée, mais tout se passe alors néanmoins comme si elle l'était, car, tant que durera la distraction, les idées les plus folles qu'il arrivera à la sensation ou au sentiment de suggérer à l'imagination pourront acquérir droit de cité. Bien entendu, sous le nom de « réceptivité intellectuelle » il n'est pas question ici d'ouverture d'esprit, de facilité d'assimilation ou de compréhension, mais seulement d'une aptitude plus ou moins grande à être frappé par une idée qui survient, avant tout usage critique de la raison. — Considérés dans leur relation avec la croyance, les jugements se divisent en deux classes selon qu'ils *précèdent* ou *suivent* un travail de la raison. C'est un fait indiscuté que tout ce qui se présente à l'esprit tend aussitôt, spontanément, à susciter un jugement d'objectivité, une croyance conforme à la pensée qui se fait jour. Nous saisissons là sur le vif l'activité de la fonction d'appréhension. Soit un sujet sain qui a une distraction; peu importera que la réceptivité liminaire de son esprit soit parfaitement normale si sa raison dort ou est occupée ailleurs : il subira l'intrusion d'une pensée qu'en d'autres circonstances il rejetterait sans délai; *cette pensée restera à la disposition de sa raison, mais il en sera provisoirement comme s'il n'en était rien, ou même comme si sa raison avait bronché*. Il en ira de la sorte parce qu'au seuil de l'intelligence l'intruse aura eu tout le temps nécessaire pour se faire enregistrer,

1. Les Stoïciens faisaient jouer un grand rôle, dans la connaissance, à la *tension* de l'esprit.
2. Qu'il soit bien entendu que l'on n'envisage pas ici le cas de la distraction pathologique.

— qu'on nous passe cette métaphore, — au guichet toujours ouvert de la croyance spontanée, sans que cette opération ait été contre-balancée par un jugement de la raison, qui, lorsqu'elle n'est point distraite, se prononce *déjà* quand la croyance spontanée n'a *pas encore* achevé de se constituer. Donc, chez le distrait normal, l'installation momentanée d'une pensée qui détonne parmi ses autres pensées ne suppose pas plus un trouble de la faculté d'appréhension qu'un trouble de la raison. Ce fait, très propre à permettre de surprendre l'existence distincte d'une faculté comme celle-là, s'explique par le *retard* ou par l'*absence* d'un second acte psychique, — un acte de la raison, — qui ne vient pas assez vite ou qui ne vient point du tout contre-balancer un premier acte psychique, — un acte de jugement spontané.

La remarque suivante précisera encore l'idée de cette faculté. Son rapport à la raison doit être conçu comme de nature essentiellement *active*. En effet; ce qui correspond à ce rapport, chez le normal non distrait, ce doit être une *irradiation nerveuse* partant des centres intéressés par l'idée qui survient, et aboutissant à ceux du contrôle rationnel. Chez le normal distrait, cette irradiation doit encore se faire, apparemment, puisque la fonction liminaire de l'intelligence est intacte. Il suffit ici de supposer que les centres où elle aboutit, absorbés par le travail qui s'y accomplit, ou encore assoupis, ne répondent pas à l'excitation qui arrivent pourtant jusqu'à eux. Traduisons ceci en langage psychologique; nous dirons : chez le normal distrait, toute idée qui survient rebondit vers la raison comme chez le normal non distrait, car chez aucun d'eux la faculté d'appréhension n'est réceptive à l'excès, et chez tous deux le seuil de l'intelligence est assez élastique pour que le processus de la sollicitation de la raison par l'idée se développe jusqu'au bout, mais, chez le premier il se trouve que le processus a eu lieu *en vain*, la raison n'étant pas dans l'attitude ou la disposition qu'il faudrait pour lui donner suite. Il est clair que parallèlement à ce qui se passe dans les fibres, entre les centres, il n'y a pas, il n'est pas possible qu'il y ait la moindre conscience de cette sorte d'effort de l'idée vers la raison, car du psychique ne correspond jamais qu'à de l'activité cellulaire. — Mais, comme toute autre, la fonction d'appréhension peut être atteinte; il suffit d'y supposer de l'*asthénie* pour concevoir que son élasticité puisse

diminuer et sa réceptivité s'exagérer, pour tenir, nous allons le voir, le fil conducteur d'une explication satisfaisante de la tare intellectuelle dans le cas des idées obsédantes et prévalentes. — Cet état de distraction qui montre à nu dissociée la faculté d'appréhension, rend compte de l'enracinement tenace de bien des illusions et préjugés d'origine difficilement assignable et dont la force se comprend malaisément. Que de fois c'est à un état de ce genre, léger même et passager, que nous devons attribuer la puissance sur notre esprit d'idées qu'en y réfléchissant nous nous étonnons d'admettre! Que de croyances chimériques et même sottes un homme qui jouit pourtant de toutes ses facultés n'est-il pas exposé à accueillir par simple irréflexion, à plus forte raison sous l'influence déprimante de l'inquiétude, de la tristesse et d'états analogues, qui amènent si vite un fléchissement au moins provisoire du tonus de l'intelligence à son seuil; *quiconque se déprime devient crédule*, sauf à se blâmer de le devenir; est-on plutôt défiant? la défiance n'est qu'une autre sorte de crédulité.

Il ne faut pas affirmer à la légère une altération notable de la fonction liminaire de l'intelligence. Cette altération peut être de deux sortes, bien que la dite fonction, vu sa simplicité, ne paraisse exposée qu'à une tare unique, l'*asthénie*. Mais, de cette tare, il existe deux genres de manifestations; il s'ensuivra un degré plus ou moins accentué de *parésie*, c'est le cas chez les malades atteints d'amnésie continue, symptôme assez alarmant pour faire craindre, souvent à juste titre, un affaiblissement de la raison; ou ce sera au contraire une *impressionnabilité* plus ou moins prononcée. Il va de soi que tel doit être le cas dans les faits d'obsession et de prévalence, au moins en ce qui concerne le début du processus morbide, dont le déclanchement exige qu'on soit tout d'abord *frappé* avec excès par une idée. — Mais, et il importe d'y insister pour la suite de notre démonstration, comment incriminer la faculté d'appréhension quand il n'y a que distraction? De quel droit lui reprocher de ne pas exercer une activité critique dont par définition c'est la raison qui a le monopole? D'un autre côté, rien ne distingue à l'origine l'accueil fait par le distrait normal et l'accueil fait par le non-distrait normal aux idées qui entrent dans leur esprit; le premier n'est pas plus envahi, pas plus violenté que le second par la première impression qu'elles produisent. Et puis, si,

chez le premier, l'aptitude de ces idées à être ultérieurement soumises à l'examen de la raison a été tant soit peu diminuée, cette modification ne vient pas du fait même qu'elles ont été accueillies pendant l'état de distraction, mais du fait que, *par suite* de la distraction, le jugement spontané dont on a parlé plus haut a eu lieu *sans le contrepoids immédiat* d'un autre jugement, *d'un jugement de source rationnelle.* Enfin, lorsque cesse l'état de distraction, il est visible que ce qui s'effectue, ce n'est point un retour à la santé de la fonction d'appréhension, qui n'a point été malade, mais simplement un changement d'attitude de la raison qui se réveille ou qui, faisant volte face, regarde ce à quoi elle tournait en quelque sorte le dos. Et alors l'entrée des idées, qui se poursuit, ne s'accomplit pas autrement que l'instant d'avant; si elle n'a pas les mêmes suites, c'est que la faculté d'appréhension n'est plus dissociée, mais l'avoir été n'était pas une altération. — Ces remarques achèvent de démontrer l'existence d'une faculté intellectuelle liminaire, de prouver *que le premier accueil de l'intelligence à une idée quelconque est un acte à part*, tout comme le premier accueil de l'affectivité à une incitation émotive. Alors même que la raison est intacte, si la réceptivité affective est exagérée, jusqu'à des sentiments dont la force de pénétration paraît incompréhensible au sujet même qui les éprouve peuvent s'emparer de son âme, et, si sa réceptivité intellectuelle est pareillement exagérée, ces sentiments peuvent lui imposer des idées obsédantes ou prévalentes.

Étudions de près ce qui doit arriver si la fonction d'appréhension est atteinte d'asthénie *à un degré notable*, mais d'une asthénie qui n'a point pour effet de la parésier. Une idée se présente, chargée d'émotivité anormale de la façon ci-dessus spécifiée; nécessairement, le seuil de l'intelligence, trop réceptif, trop passif, insuffisamment élastique, se laissera inhiber, pénétrer, plier à l'excès par elle (qu'on choisisse dans ces deux séries de métaphores le couple qu'on voudra), et l'irradiation dont on parlait plus haut vers les centres affectés à l'excercice du contrôle rationnel n'aura pas lieu, ou bien elle ne se fera que lentement et tardivement. — *L'irradiation n'a-t-elle pas lieu?* La croyance spontanée qui, dans la majorité des cas, aurait besoin tout au moins de quelque rectification, ne subira rien de tel, et lorsque la raison, plus tard, rencontrera mêlée au stock des autres données, l'intruse qu'elle n'a pas été invitée à

critiquer avant de s'en servir, cette intruse se trouvera jouir, à l'égard de la faculté maîtresse de l'intelligence, qui a été en quelque sorte jouée, d'une situation de fait analogue à celle des principes qu'on ne discute point, des sensations qu'on ne discute pas davantage, des préjugés qu'on prend pour des principes ou pour des évidences expérimentales. On reconnaît ici *le cas de l'idée prévalente*, où l'esprit est tout à fait dupe. *L'irradiation a-t-elle lieu, mais molle et lente?* La raison jugera le jugement spontané, mais la force de son verdict trouvera devant elle la force d'une croyance qui a eu déjà le temps de se constituer. C'est *le cas de l'obsession*, où l'esprit a conscience d'avoir tort de prendre au sérieux une idée qui ne le mérite point, ou du moins d'en tenir trop de compte.

Le cas de l'idée prévalente et celui d'une idée qui s'est glissée dans l'esprit grâce à une simple distraction ont ceci de commun qu'initialement il n'y a pas plus de travail critique sur l'idée dans le second que dans le premier, où ce travail ne se fera peut-être jamais. Cependant, même abstraction faite d'une circonstance psychique, connexe à une irradiation nerveuse (voir plus haut), qui fait défaut dans le cas morbide et qui se produit dans l'autre mais vainement, la différence est encore considérable pour le motif suivant : le seuil de l'intelligence étant intact chez le normal distrait, il y aura bien des chances, quand reparaîtra l'idée trop facilement accueillie d'abord, pour que s'effectue le travail critique qui ne s'était pas fait la première fois; l'idée ne trouvera plus la raison endormie ou occupée ailleurs. — Mais alors, dira-t-on, il se produira du moins, chez ce distrait, une obsession, puisque le verdict de la raison, retardé, retardé parfois bien plus longtemps que dans des cas typiques d'obsession, rencontrera en face de lui un jugement spontané qui a eu pour prendre corps assez ou même plus de temps qu'il n'en fallait pour cela. — Nous avons reconnu que tout état de distraction est éventuellement favorable à une ébauche d'obsession, pour le moins, et que beaucoup de ces états ont dû naître pendant une distraction. Mais pour qu'une obsession s'installe aussitôt pendant un tel état, ne faut-il pas que la fonction liminaire de l'intelligence soit, en même temps que dissociée, ce qui n'est pas une altération, atteinte d'une véritable asthénie? Après tout, *les méfaits de la distraction ne sont graves que chez des malades*, et l'intégrité et la force de la raison sont plus évidentes encore chez l'obsédé que

chez l'autre malade; si, donc, chez tel distrait qui ne l'est plus, l'obsession que l'on prétend nécessairement ébauchée est arrêtée net dans sa croissance dès que la raison s'inscrit en faux, lors de la seconde apparition de l'idée, contre le pouvoir précédemment usurpé par celle-ci, tandis que chez un autre distrait, même s'il ne l'est plus, l'obsession prospère, n'est-ce pas que chez ce dernier la fonction liminaire de l'intelligence est atteinte lors de la seconde apparition de l'idée et l'était déjà vraisemblablement lors de la première? Mais encore faut-il, pour qu'on soit en droit de parler d'obsession sans abus de langage, et non simplement de doute, ou de préjugé à demi accepté, ou de pure hantise, que l'idée dont il s'agit soit de nature à causer à l'esprit quelque peine ou du moins quelque gêne. — Bref, plus nous avançons, mieux nous voyons qu'idées obsédantes et prévalentes peuvent être *de source extra-rationnelle et d'origine strictement liminaire dans l'intelligence.*

Au reste, pour s'accompagner d'une certitude absolue, les idées qu'engendre le raisonnement lui-même ont besoin d'être enregistrées par la fonction d'appréhension; *elles doivent elles-mêmes pouvoir être l'objet d'une forte croyance spontanée.* A quel point donc nous sommes fondés à insister sur une faculté intellectuelle dont on fait encore si peu état! Si la fonction liminaire de l'intelligence est plus ou moins parésiée, on sera plutôt *sceptique*; on pourra l'être en raisonneur, voire avec des allures dogmatiques si l'on jouit d'une raison vive et alerte, mais l'on demeurera inapte à croire fermement aux conclusions qu'on aura le mieux déduites. Si la dite fonction est trop réceptive sans l'être cependant à un degré nettement pathologique, de trois choses l'une : a-t-on, en même temps, un goût accentué pour le raisonnement et une foi vigoureuse dans la logique, on sera *le fanatique à arguments* dont l'histoire des philosophies et des religions offre tant d'exemples. On réalisera *le type parfait du fanatique* si l'on est doté en outre d'une affectivité qui, sans être pathologique, dépasse pourtant le niveau moyen. On sera simplement *l'esprit étroit*, *facilement buté* qu'il arrive d'être à des hommes assez bien doués eux-mêmes, si l'on ne se distingue que par une disposition un peu trop marquée à subir passivement l'empreinte de la première idée qui s'offre à l'esprit sur un sujet quelconque. — Si l'on n'a d'autre caractéristique qu'une affectivité un peu trop impressionnable, on sera *celui qui*

s'engoue d'une idée sans que son esprit y soit presque pour rien; ce type n'est pas rare. — Dans tous ces cas, qui peuvent jouer l'obsession et l'idée prévalente même, rien de tel cependant, pas plus que chez le savant ou l'artiste, qui *consentent* à se laisser posséder par une idée. Toutefois, il y aurait fort à dire sur le caractère soi-disant volontaire de l'activité mentale chez ces derniers; ils « consentent, » disons-nous, à leurs ruminations, mais les victimes de l'idée prévalente en font autant, et en tirent parfois autant ou plus de joie. Seules, en certaines circonstances, la qualité des deux sortes de ruminations et celle des deux sortes de joies peut permettre de distinguer entre les deux genres de sujets. Et combien de fois le savant, l'artiste souffrent de l'insistance de l'idée qui les hante, comme les obsédés! Poursuivre ces remarques serait fructueux, mais nous éloignerait de notre but.

Par élimination, puis directement, nous avons établi l'existence, à l'origine des idées obsédantes et prévalentes, d'une tare intellectuelle liminaire qui suffit à les rendre possibles. Mais il faut encore préciser et confirmer notre démonstration, car, vu la force des préjugés courants, il doit paraître paradoxal à beaucoup, de soutenir que l'esprit peut engendrer et conserver de telles idées si la raison est indemne.

Tout d'abord, on peut en bien des cas s'assurer sans peine qu'aucun raisonnement n'a présidé à l'éclosion de ces idées et que la raison se trouve d'emblée à leur égard dans la même situation qu'à l'égard de données communes des sens externe ou interne ne suscitant aucun processus pathologique. Ces données aussi se présentent toujours à la raison accompagnées déjà d'un *jugement*, d'une *croyance spontanés*, que l'on pourrait nommer *pré-rationnels* ou *pré-critiques*, et pas plus là qu'ici il n'y a lieu de suspecter la raison puisque, là comme ici, *elle n'a pas eu encore à s'exercer*. Quelle illusion de s'imaginer qu'intacte ou non la raison doit toujours être en fonction, et surtout de croire que si elle est intacte elle doit absolument intervenir dès le début de tout processus intellectuel! Malgré sa suréminente dignité, *la raison ne jouit d'aucune initiative*; elle moud le grain qui lui est fourni, mais il faut qu'elle le reçoive d'ailleurs, de l'expérience et de l'imagination. Invariablement, elle part de quelque chose qui ne vient pas d'elle. — Voudrait-on du moins qu'avant d'utiliser une idée quelconque,

la raison en instituât toujours la critique? A ce compte elle ne pourrait faire un seul pas car il lui faudrait, à l'indéfini, préparer la critique de sa critique. Dans la règle, la raison *déduit plutôt des conséquences qu'elle ne fait œuvre critique*, les conditions de l'action et même de la vie intérieure l'exigent; l'attitude du philosophe n'est pas l'attitude naturelle de l'homme, et le savant lui-même trouve opportun de ne pas dépouiller toute *naïveté* lorsqu'il pose ses points de départ. L'esprit n'emploie pas volontiers son temps à passer au crible de la raison les impressions qui lui viennent incessamment du monde extérieur ou intérieur, non plus que le halo interprétatif dont elles s'accompagnent spontanément, et sans lesquels, d'ailleurs, elles n'auraient aucun sens. Et l'on ne suspecte pas pour cela la raison! Mais si on ne la suspecte point chez un homme qui se comporte ainsi sans même être distrait, la doit-on suspecter *a priori* chez un homme auquel on ne peut reprocher, semble-t-il, que d'être distrait, ou tout au moins chez un autre dont il y a apparence que la faculté liminaire de l'intelligence est atteinte, lorsqu'ils acceptent sans en instituer la critique une idée étrange? Ce serait téméraire. Chez le premier, nous verrons bientôt en détail ce qu'il en est lorsque les impressions qu'il reçoit et les interprétations dont elles s'accompagnent spontanément cessent d'être assez banales pour que sa raison soit invitée à en faire une critique immédiate; (quant à reprocher à sa raison de ne pas critiquer des impressions et des interprétations qui n'ont rien d'inhabituel, nul n'y songe, pensons-nous). Chez le second, c'est en vain que des idées étranges sont tout autant à la disposition de la raison que s'il n'y avait pas distraction, car la raison dort ou travaille à autre chose, et ni ceci ni cela n'autorise à la mal juger, d'autant plus que ce qui la distrait peut avoir de la valeur. Chez le troisième, la raison ne juge point ce qui n'a pas été présenté à sa barre : alors, idée prévalente; ou bien elle juge trop tard, y ayant été trop tard invitée : alors, obsession. Dans ces deux cas la raison n'est pas à blâmer, si du moins l'on n'a pas contre elle d'autres charges que celle dont nous venons de faire justice. La vouloir invariablement trouver en défaut partout où l'esprit n'agit point au mieux, c'est adopter une hypothèse bien grave, très onéreuse et tout d'abord très hasardeuse. En effet, premièrement, jusque dans des psychoses très authentiques, une idée prévalente peut être si

peu étrange qu'on hésite à l'inscrire sur la liste des symptômes; mais surtout, que d'obsessions se justifient dans une mesure telle qu'on se demande si vraiment elles en sont. Secondement, dans l'idée prévalente elle-même, plus le point de départ imposé à la raison est insensé, plus cette faculté dépense d'activité ingénieuse pour en atténuer la bizarrerie, et cela même quand son effort n'aboutit qu'à un résultat plus bizarre encore. Folie! dira-t-on. Soit, mais pourtant, très fréquemment, raison indemne malgré tout! Les deux choses ne s'opposent pas nécessairement. Et courage logique parfois extraordinaire, comparable à celui de maint intrépide dialecticien! Et bien souvent, quel esprit de suite dans le développement de l'idée prévalente! Autant que lorsque le malade aborde d'autres sujets, qu'il lui arrive de traiter excellemment. Exprime-t-on devant lui les doutes qu'il eût dû concevoir? Il ne les partagera pas, il ne le pourra pas plus qu'un marcheur dont les jambes sont saines ne peut passer à travers un mur, mais très fréquemment il les comprendra, comme il sait percer à jour le cas d'un autre malade s'il a de la psychologie et certaines connaissances spéciales. Lorsqu'il en est ainsi, qu'il faut, tout à la fois, que la raison soit intacte, et que soit altérée la faculté liminaire de l'intelligence! — Cette altération est particulièrement frappante quand, chose peu rare, une idée prévalente ne s'est pas produite sur la base d'un trouble affectif très profond et très étendu. Combien vite d'ailleurs les idées de ce genre s'émancipent de leur base émotive initiale, en bien des cas, tandis que les obsessions y restent généralement rivées! Où la raison se manifeste avec tant de correction, voire d'intrépidité dans des erreurs tenaces, incontestablement pathologiques et que le sentiment n'entretient pas pour une grande part, quelle autre altération supposer que celle que nous avons indiquée?

Mais on insiste et l'on dit : « Si la raison est intacte, elle doit finir par se scandaliser de l'idée prévalente, qui toujours prête à la critique; elle doit l'évincer tôt ou tard. » Est-ce si certain? Le fou profond n'est pas seul à se buter à une idée qui l'a profondément saisi; l'imbécile, le simple sot, l'esprit faux d'espèce courante *se butent comme lui* et comme lui deviennent insensibles à des évidences qui pour d'autres sont éblouissantes; ils peuvent tous, occasionnellement, lui ressembler à s'y méprendre sur un grand

nombre de points. Mais les malades que nous visons ne lui ressemblent, eux, *que sur un nombre de points limité*, *sur un seul parfois*, *et avec des réserves*. — Bien plus, il suffit de regarder autour de soi pour acquérir la certitude que la raison la mieux organisée et la plus ferme n'est pas toute-puissante sur l'intelligence, dont elle n'est qu'une partie, et sur laquelle du dehors et même du dedans, agissent mille facteurs où la raison n'est pour rien; chez nul homme celle-ci ne préside seule à la naissance des idées, et les idées se passent toujours plus ou moins d'elle pour faire en nous leur chemin. La force de beaucoup tient même, semble-t-il, à ce qu'il leur manque un certificat d'origine : comment discuter leurs droits? Surtout, comment réfuter l'irréfutable en soi, je veux dire la force contraignante d'une idée qui est à peu près entièrement de source émotive ou dont la force provient presque exclusivement de la faiblesse du seuil de l'intelligence, faiblesse qui doit donner le change au sujet lui-même et lui donner confiance dans la valeur d'une idée qui sait si bien s'imposer? Que très souvent l'on ne songe même pas à essayer la critique de l'idée qui entre ainsi dans l'esprit, quoi de plus naturel? — Bref, sans folie profonde, on peut non seulement concevoir des idées folles, mais encore y persévérer.

Prenons maintenant l'offensive contre l'opinion adverse. — Que la raison elle-même soit capable d'errer, nul ne le contestera. Considérons donc des cas où il est certain que c'est la raison, une raison parfaitement normale, qui se trompe, sans qu'on puisse imputer l'erreur à une autre faculté; en voyant combien facilement des erreurs peuvent naître et durer *par la seule faute de la raison la mieux constituée*, on comprendra davantage encore comment il en peut être ainsi où il existe déjà une tare au seuil de l'intelligence. — Soit une idée étrange pénétrant dans un esprit entièrement sain et non distrait, et consistant dans une interprétation directe de quelque expérience externe ou interne qui s'impose à la croyance immédiate, dans une interprétation qui se présente avec l'apparence d'une évidence fournie par la perception même de la réalité. Aussitôt la raison sera invitée à faire la critique de cette idée. Supposons cet esprit assez cultivé, et surtout disposé aux vues larges. Il raisonnera ainsi : « L'étrange peut n'être que du vrai qui heurte nos habitudes de pensée; s'il y a évidence invincible, je dois me rendre; quelque répugnance que j'y éprouve, il me faut admettre

le fait qui me surprend, l'interpréter comme il demande lui-même à l'être. » Supposons cet esprit tout aussi cultivé, mais moins hardi; il raisonnera autrement : « Peu importe, dira-t-il, l'évidence qui m'impressionne; cela ne peut être vrai qui ne peut s'harmoniser avec l'ensemble des faits et des idées que j'ai été jusqu'ici bien fondé à tenir pour exacts. » — Qui des deux oserait-on blâmer *a priori*? L'un et l'autre peuvent également avoir raison ou tort, et cela sans mériter louanges ou reproches. En effet :

L'attitude du premier est plus séduisante, et, s'il a du génie, il est possible qu'il soit quelque temps seul au monde à reconnaître une vérité. Mais ne sait-on point, aussi, qu'il y a des erreurs logiquement liées à des états d'esprits caractéristiques d'une mentalité pleine de sagesse en son temps et en son milieu, et que tels concours de circonstances peuvent, doivent même faire paraître vraies des propositions fausses? La force avec laquelle une idée fausse s'impose si impérieusement à la croyance immédiate que d'elle-même la raison renonce à condamner ce à quoi son premier mouvement a été de dire « non », ne prouve nécessairement ni la faiblesse de la raison ni même une excessive réceptivité de la faculté d'appréhension, car cette force peut dériver exclusivement du pouvoir de conviction que l'idée doit régulièrement avoir vu l'état des connaissances du sujet. Donc, en se trompant, celui-ci pourra en un sens, à savoir *subjectivement*, n'être point du tout dans son tort; *il sera normal que cet esprit, normal par hypothèse, se trompe comme il le fait.* — Pour l'attitude du second, elle est plus sûre; elle fait peut-être moins d'honneur à qui la prend, mais ici non plus rien de pathologique dans une disposition qui peut cependant conduire à une erreur, et que de faux pas cette attitude prévient! Que deviendrait la science s'il n'était plus entendu qu'elle doit partir de l'enregistrement des faits tels qu'ils sont donnés au simple bon sens? L'avenir a plus d'une fois justifié la timidité des conservateurs. Ne point parler d'une expérience à saisir d'abord dépouillée de tout halo interprétatif, car cette expérience-là est sans signification, elle est même chimérique; « l'expérience pure » n'est qu'un concept limite. D'où donc est venue à notre raison la conception même qu'elle possède de la réalité, conception qui certes a fait ses preuves, sinon de ce qui s'est imposé à ce même bon sens depuis des millénaires, en matière de faits? Et comment

ne pas maintenir l'imprescriptibilité des lois de la logique et de ce qui paraît être, dans la raison, éléments fondamentaux, vérités éternelles? Qu'un esprit se cabre quand quelque chose de tout cela lui paraît compromis par un fait nouveau, par l'interprétation qu'il suscite directement, quoi d'étonnant, quoi de blâmable? Donc *ici encore un esprit normal peut en un sens, subjectivement, avoir raison de se tromper;* son attitude est défendable; bien plus, elle a sa grande utilité. S'il erre, il ne faut pas suspecter sa raison, qui se trompe parce qu'elle tient ferme à ses prérogatives, à l'idée, combien rationnelle, d'une harmonie qui doit nécessairement régner entre tous les faits vraiment dignes d'être qualifiés de réels. Et la fonction d'appréhension, qu'on ne saurait dire trop réceptive en lui, ne l'est pas non plus trop peu; comme chez le premier, elle a fait régulièrement son office, qui est de présenter ce dont elle s'est saisie au contrôle de la raison. — En somme, dans les deux cas, *la cause de l'erreur a été uniquement objective*, car, les deux esprits fonctionnant tout entiers également bien, il n'y a qu'un *heureux hasard* dans le fait que l'un des deux et non l'autre a justement le tempérament mental qu'il faut pour que l'opinion qu'il lui est naturel de professer sur un point donné coïncide avec ce qui se trouve être la vérité.

Bien entendu, il peut exister chez les esprits les plus sains des dispositions susceptibles *par elles-mêmes* de les entraîner à des erreurs, mais toute cause subjective d'erreur n'est pas forcément pathologique, et même telle disposition très précieuse dans tel ordre de recherches sera périlleuse dans un autre. A raison égale, à réceptivité intellectuelle moyenne égale, on peut être très inégalement accessible à des idées de même genre. Et puis, ignore-t-on l'appoint que l'intelligence peut apporter à l'erreur, voire l'aide qu'elle peut prêter à la sottise qui est hélas si peu incompatible avec l'intelligence? Chez combien d'autres que les névropathes et les fous voit-on celle-ci au service des méprises et des illusions les plus surprenantes! C'est en définitive non pas à l'intérieur, *mais à l'extérieur des cliniques et des asiles* qu'il est le plus singulier de rencontrer réunies une raison intacte et des idées qui ne cadrent point avec elle. Ce qu'on pourrait appeler la puissance normale de conviction d'une idée ou la puissance normale de séduction d'un sentiment dignes de servir de réducteurs à une illusion, ne pèse

pas grand'chose sur l'homme normal lui-même, comparativement à la force d'une idée ou d'un sentiment qu'imposent des événements impressionnants ou des instincts très vigoureux; de l'intelligence, c'est la plus haute fonction, la fonction critique, qui est la plus précaire en l'absence même de tout état pathologique; à plus forte raison l'est-elle si l'intelligence porte une taxe, fût-ce à son seuil; mais s'il fallait croire la raison abolie ou altérée partout où elle ne joue pas, lorsqu'il le faudrait, son jeu le plus subtil, ne devrait-on pas, vraiment, trop réduire le nombre des hommes qu'on oserait appeler normaux?

Maintenons donc notre thèse. La raison de l'obsédé juge comme il convient, mais *trop tard*, l'idée dominante; elle fait, mais *en vain*, de bon travail. L'autre malade, lui, ne se sert même pas tardivement de sa raison pour faire la critique de l'intruse, mais ce peut être parce que sa raison a été *dès l'abord prévenue*; ceci, qui n'est point la faute de cette faculté, semble suffire. En l'absence de complications graves, qui ne sauraient passer inaperçues, chez l'un et l'autre *mutatis mutandis* la raison se trouve initialement, par rapport à des idées objectionnables (lesquelles, répétons-le, peuvent se produire dans n'importe quelle conscience) *dans la même situation* que celle qui est la sienne chez les deux mentalités que nous décrivions tout à l'heure lorsqu'elles se trompent, situation dont nous remarquions aussi qu'elle est la même que lorsqu'elles ne se trompent pas. Mais c'est surtout avec le premier des deux sujets normaux dépeints plus haut, que la comparaison est indiquée et instructive. Il serait paradoxal de prétendre qu'on ne peut faire d'idées prévalentes sans une certaine ouverture d'esprit, car le défaut contraire peut tout autant les favoriser, mais enfin il y a de pires manières de faire du dérangement mental; et toutes ces idées ne sont pas aussi humiliantes. Toujours il est vrai elles contiennent quelque chose d'étrange, et qui pourtant n'empêche point de les admettre. Mais qu'on n'exagère pas le coefficient d'étrangeté qui suffit à les rendre morbides, car bien rarement elles sont complètement absurdes; très souvent elles sont défendables dans une large mesure. Généralement on se rend compte au moins un peu de ce qui leur a donné naissance et fait leur force indépendamment de la persistance des tares extra-rationnelles sous-jacentes (l'affective et l'intellectuelle liminaire) et du pli mental qu'elles ont

pu laisser même en disparaissant, *facteurs qui, tant que dure leur action, dispensent le plus souvent de chercher plus haut pourquoi l'illusion continue*; combien de fois en effet peut-on rattacher ces idées *à des circonstances extérieures ou intérieures, étranges elles-mêmes, de la vie du malade!* On insiste de plus en plus aujourd'hui, spécialement le Dr Blondel, sur les sensations extraordinaires qui causent nombre d'idées prévalentes. De celles-ci la bizarrerie doit être sans conteste mise au compte des troubles sensoriels et des troubles affectifs divers qui les suivent inévitablement. Mais elles sont aussi intenses qu'étranges; l'évidence corrélative à leur intensité explique que la raison soit bernée par elles ainsi que par les sentiments non moins intenses qu'elles suscitent : les idées qu'imposent ces sensations et ces sentiments doivent absolument « prévaloir », et tout cela se passe, ou du moins peut se passer *le plus logiquement du monde*. Comment une interprétation logique d'une sensation bizarre n'aurait-elle pas une forme aussi trompeuse qu'étrange? On fait remarquer encore, justement, que le malade ne trouve pas dans les concepts usuels et dans le langage commun de quoi penser nettement, de quoi s'expliquer à lui-même et exprimer aux autres ce qu'il ressent, ce qu'il essaye de formuler en lui à propos de ce qu'il éprouve. Certes, pour qu'il paraisse plus fou qu'il ne l'est, point n'est besoin de tares psychiques autres qu'infra-rationnelles.

Il y a plus; des idées tout à fait neuves peuvent être folles ou géniales, géniales même chez un exalté; on s'y est trompé déjà. Et toujours, fût-ce chez le penseur le plus froid, c'est la force de l'idée qui fait la conviction. Mais cette force, elle peut appartenir indifféremment à des idées filles de la sensation, du sentiment, de l'imagination ou de la raison, et celle-ci n'est pas détruite ou altérée quand une autre faculté parle plus haut qu'elle, ou lui coupe la parole; il en est de même *a fortiori* si les circonstances ont fait, simplement, qu'elle n'ait pas été invitée à s'exprimer. Mais on nous presse, on nous demande à nouveau pourquoi le malade à qui l'on explique l'irrationnalité de son idée ne se rend point. S'il n'est qu'obsédé, il se rendra, mais pour un instant; il ne peut faire davantage, mais on voit bien pourquoi : ce n'est pas que sa raison s'allume et s'éteigne alternativement, c'est que l'idée morbide bénéficie d'une force acquise dans des conditions favorables à

l'éclosion d'une croyance spontanée dont l'intensité est pathologique. S'agit-il d'une idée prévalente, le malade ne se rendra pas, mais écoutez-le : « Je vois, dit-il, qu'il en est comme je pense; pour moi, c'est l'évidence même, je ne puis douter. » Et volontiers il ajoutera souvent : « C'est peut-être extraordinaire, j'en demeure d'accord, mais c'est un fait qu'il en est ainsi. » De sorte que, si le cas de l'idée prévalente n'était pas précisément celui où la raison n'est point dès l'abord invitée à faire son office critique, il serait encore le plus souvent tout à fait normal pour celle-ci de céder à l'illusion, et avec pleine conscience, *vu la force de la fausse évidence inhérente à l'illusion même*. Une raison saine ne cède-t-elle jamais à une fausse évidence? Existe-t-il un signe distinctif de l'évidence de source rationnelle, une estampille spéciale sur les faits vraiment objectifs, une caractéristique propre aux pensées dont la force ne vient pas de la réceptivité excessive de notre faculté d'appréhension? On ne peut répondre correctement à ces questions sans se dire que l'homme normal pense si souvent plus ou moins comme celui qui ne l'est pas, qu'il lui faut dans une certaine mesure réhabiliter la folie, la défendre du reproche d'être toujours une atteinte à la raison, s'il ne veut pas être obligé de trop déprécier le niveau auquel il se félicite d'être placé.

Mais une objection peut naître de nos démonstrations mêmes, nous la formulerons comme il suit. — Si l'on admet la théorie proposée, n'est-on pas conduit à ranger en une seule série tous les cas de réceptivité intellectuelle excessive? Au centre seront les idées obsédantes, et les prévalentes qui peuvent paraître encore compatibles avec la conservation de la raison; avant les premières, on mettra les idées objectionnables qui constituent déjà du déchet intellectuel sans réussir à prendre la forme obsessive, et, après les secondes, celles qui attestent un dérangement incontestable de la raison. Mais en procédant ainsi, ne fait-on point passer au premier plan le *concept d'altération idéelle?* Dès lors c'est de *paranoïa* qu'il faudra parler, d'une paranoïa qui s'esquisse à peine au début de la série, qui s'accuse de la plus anodine des obsessions à la plus grave des idées prévalentes susceptible encore de faire illusion sur la raison de sa victime, et qui s'épanouit enfin en paranoïa nette jusqu'au type justement nommé « démence paranoïde », au delà de laquelle il n'y a plus que la démence pure, état de désagrégation

et d'affaiblissement mentaux tels qu'il n'y a même plus lieu de parler d'idées prévalentes. A substituer de la sorte, au concept de réceptivité intellectuelle excessive, celui de paranoïa, on gagne de ne rien innover et de pouvoir relier par degrés insensibles la santé mentale, qui jamais n'est tout à fait complète, à l'aliénation la plus grave. — En réalité, nous avons déjà réfuté cette objection, mais, sous cette forme, elle ne manque pas de séduction ; en y répondant de la manière qu'elle exige, nous ferons autre chose que nous répéter.

L'adversaire définit bien la pure démence, et toute altération des éléments fondamentaux de la raison et du mécanisme logique peut être appelé paranoïaque. Il est hors de doute, d'autre part, que s'il y a chez nos malades une tare de la raison, l'effet s'en fera grandement sentir dans leurs idées obsédantes ou prévalentes; nous avons même accordé davantage : une tare de la raison pourra favoriser l'éclosion de telles idées. Non seulement, en effet, une raison altérée fournira des illusions à la croyance spontanée comme le fait l'imagination par exemple, mais la fonction croyance spontanée pourra fort bien s'hypertrophier en conséquence même de l'affaiblissement de la raison, et montrer une passivité d'autant plus déplorablement grande à l'égard des produits d'une raison faussée que celle-ci, par là même que démunie d'esprit critique, fera peut-être preuve d'un imperturbable aplomb. Mais surtout, il est impossible que la faculté la plus haute de l'intelligence proprement dite soit atteinte sans que déjà le seuil de celle-ci le soit d'une manière ou d'une autre. Or, notre théorie conserverait encore sa légitimité si même il fallait, en certains cas, attribuer à la raison l'entière responsabilité de l'illusionnement de l'esprit, car alors ne devrait-on pas parler d'une substitution de la croyance spontanée à la croyance rationnelle, plutôt que d'une altération de celle-ci, et signaler, comme la cause *immédiate* du regrettable succès des idées fausses engendrées par une raison malade, l'exagération de la fonction croyance spontanée? Si cette fonction ne s'exerce pas, la croyance rationnelle elle-même ne s'effectue pas, et, pour qu'elle s'exagère, les occasions n'y suffisent point; il y faut une disposition préalable, remarquions-nous; il est donc nécessaire, même dans les cas dont on voudrait se prévaloir, qu'il préexiste une tare intellectuelle liminaire, celle même que nous

exigeons. Et voici la preuve qu'il en est ainsi : souvent, dans la folie, des idées insensées traversent l'esprit du malade sans vraiment s'accompagner de croyance, elles sont comme contemplées par lui du dehors, avec un parfait désintéressement; pas d'obsessions, pas d'idées prévalentes. Pourquoi, sinon parce que la faculté d'appréhension est fortement *parésiée*? Il y a ce qu'il faut selon l'opinion adverse pour expliquer des idées dominantes morbides, et pourtant il ne s'en produit point; c'est que, loin d'être exagérée, la réceptivité intellectuelle liminaire est nulle ou à peu près. Donc, là même où il y a le genre de complication le plus grave, le mécanisme des idées obsédantes et prévalentes est fondamentalement le même qu'ailleurs; là même, il ne faut pas signaler comme cause essentielle un trouble des idées, de la paranoïa, celle-ci fût-elle présente. De même que la raison la plus saine peut errer, de même la plus tarée doit être déclarée irresponsable du déclanchement des idées obsédantes et prévalentes auxquelles elle est capable de fournir le pire contenu; et que ce contenu peut être étrange sans qu'elle y soit pour rien! Bref, la raison peut fabriquer, certes, de la folie, mais, prises en elles-mêmes, l'obsessivité et la prévalence ne relèvent que d'une tare liminaire de l'intelligence sur deux qui sont possibles, à savoir d'une réceptivité excessive de la faculté d'appréhension; l'autre tare, inverse, fait aussi de la folie, mais sans faits d'obsession et de prévalence.

Pourquoi donc, aussi, tant étendre le domaine de la paranoïa? On oublie que le nombre des sottises que peut penser l'homme est assez limité; chacune d'elles peut avoir tantôt une origine tantôt une autre. Le fou et le non-fou se rencontrent souvent, et il y a des obsessions bien plus ridicules que beaucoup d'idées prévalentes; ne revenons plus sur la raison dont tant d'aliénés s'avèrent pourvus au grand scandale des aliénistes, ou plutôt rendons ce point plus certain encore par d'autres considérations. L'asthénie mentale de l'obsédé est localisée *en deçà* de sa raison; c'est pourquoi il s'étonne de la puissance sur son âme de sentiments et d'idées qui n'ont pas même l'excuse d'exciter en lui une passion vive ou du moins quelque sympathie intellectuelle. Et l'autre, comme le premier du reste, est souvent traversé par des idées, des sentiments qui font sur lui vive impression, mais qui cependant passent sur sa conscience sans y faire de nouveaux dégâts, sans même y occasionner

un trouble intellectuel passager quelconque. D'où vient que telles idées, tels sentiments et non d'autres jouissent chez lui d'un pouvoir excessif? Alléguer « un trouble localisé des idées » dans les cas où le trouble que l'on constate se réduit à un seul point ou à quelques points dont l'ensemble ne permet pas de conclure que toute une région de la raison est dérangée, c'est se payer de mots, d'autant plus qu'il faudrait soutenir en même temps que chaque idée ou groupe d'idées a pour siège une cellule ou un groupe de cellules cérébrales déterminées : physiologie tout à fait fantaisiste. Que fera-t-on donc pour éviter de tomber dans notre théorie? *On descendra jusqu'au sentiment*, dont il doit certes être tenu compte et dont les troubles, invariablement corrélatifs à d'autres — localisables ceux-ci, — des divers appareils de la vie végétative et animale, expliqueront bien l'éveil des idées objectionnables; mais cela suffira-t-il? Non, puisque des sujets coutumiers d'orages affectifs de toute sorte et de tout degré passent leur vie sans faire d'idées obsédantes et prévalentes, tandis que d'autres, qui font à profusion de telles idées, n'ont jamais été très fortement remués par des émotions et asservis par des passions, bien que cependant (voir sect. I) leur impressionnabilité dépasse la moyenne. Il faut encore que leur intelligence se prête à être dominée pathologiquement par des idées. Trouve-t-on trop simple cette conclusion qui est la nôtre, *on remontera jusqu'à la raison*, mais comment une altération de celle-ci pourrait-elle ne se manifester, comme il arrive souvent, que par un trouble idéel très étroitement circonscrit? Comment l'obsédé se servirait-il bien de sa raison pour juger son obsession, et l'autre de cette même faculté soit pour développer les conséquences de son illusion, soit pour argumenter sur ce qui ne la concerne pas? Et puis, pourquoi tous les paranoïaques et même tous les débiles mentaux ne font-ils pas d'obsessions, d'idées prévalentes? Il est moins paradoxal de prétendre qu'il faut encore quelque raison pour faire les plus insensées de ces dernières elles-mêmes, qu'il ne l'est de soutenir l'opinion ici combattue.

Il faut porter loin l'esprit de système pour voir de la paranoïa dans de simples défauts d'esprit, fussent-ils de nature à gâter toute l'activité intellectuelle d'un sujet. Toutes les fois que l'action de l'ambiance peut remédier à ces défauts, la raison est intacte.

En partant de l'idée de paranoïa, on ne peut donc relier graduellement à l'état sain toute la gamme des états intellectuels défectueux, comme on y croit être obligé. Existe-t-il vraiment une obligation de ce genre? Si oui, l'on s'en acquitterait certainement mieux *en partant de l'idée de réceptivité intellectuelle qui déjà joue un rôle dans la vie normale de l'esprit.* Nous parlerions ainsi : en deçà d'une certaine limite, des degrés de réceptivité intellectuelle[1] un peu trop accusée mais où il n'y a rien encore de pathologique bien que, vers cette limite, on se rapproche de quelque chose de tel. A un certain degré, réceptivité nettement exagérée, vraiment pathologique, niveau de l'obsession; la raison juge encore l'idée qui fut trop bien accueillie d'abord, mais celle-ci, forte d'un accueil liminaire trop complaisant, résiste à l'effort fait pour l'expulser. A un degré plus avancé, réceptivité si exagérée que la raison, qui n'en peut mais, n'est même plus invitée à faire son office : niveau de l'idée prévalente. Tout le long de l'échelle, possibilité de troubles propres de la raison, qui rendent plus faciles et plus graves les idées fausses tenant à de simples défauts d'esprit, puis les idées obsédantes, puis les prévalentes, et qui sont susceptibles aussi d'engendrer des illusions variées ne rentrant dans aucune de ces trois catégories : de ces états fuyant tout effort de classement précis, les plus graves s'observent dans la démence paranoïde et dans la démence pure où cette fois l'on chercherait en vain quelque trace d'obsessions et d'idées prévalentes. L'emploi du terme de *paranoïa* ne saurait vraiment convenir que pour désigner *un trouble siégeant incontestablement dans la raison*, ce qui est loin d'être le cas le plus fréquent dans les maladies mentales. Si l'on ne perd pas de vue le sens propre de ce terme, comment distinguera-t-on, à l'aide de la seule notion de paranoïa,

1. Nous laissons ici de côté ce qui relève de la tare contraire à l'exagération de la réceptivité intellectuelle liminaire. La *parésie* de la faculté d'appréhension expliquerait en bien des cas la confusion mentale caractéristique d'états psychopathologiques où n'existe aucun trouble véritable de la raison, et rendrait très bien compte aussi de nombreux cas de pseudo-démences qu'on se hâte trop de dire démentiels ou encore paranoïaques. Cette parésie peut, de son côté, jouer un trouble propre ou un affaiblissement propre de la raison; ainsi que la tare inverse, elle peut être très légère comme aussi suffire à faire de la psychose. L'excès ou le défaut de réceptivité intellectuelle liminaire n'est pas le seul point de départ d'une classification complète des aberrations mentales, mais c'est du moins le premier. Voir plus haut ce qui a été dit sur les deux sortes de manifestations de l'asthénie.

les simples défauts d'esprits de ceux dont le caractère pathologique est aussi évident qu'il l'est peu dans les premiers? Comment distinguera-t-on entre les idées obsédantes et les prévalentes, entre les moins graves et les plus graves de toutes celles-ci, et même entre tous ces cas et les démences où une raison désorganisée n'est point encore éteinte? Et que de fois la cause invoquée serait disproportionnée à l'effet : quelle volumineuse paranoïa il faudrait pour expliquer l'énormité de simples défauts d'esprit que l'on est pourtant bien obligé d'inscrire tout au bas du tableau, et quelle mince paranoïa serait encore à l'origine de ces monstrueuses idées obsédantes ou prévalentes que l'on voit parfois éclore chez des sujets donnant cependant mille preuves qu'ils ont conservé leur raison! Non, *le vrai point de départ d'un classement général des maux mentaux, ce n'est pas l'idée de paranoïa, c'est celle d'asthénie psychique unie à celle de malformation psychique*; tout dépend du siège et du degré de ces deux tares qui sont relativement indépendantes l'une de l'autre; *la débilité congénitale ou acquise de la fonction liminaire de l'intelligence est l'altération intellectuelle indispensable*, sans plus, à la production d'une idée obsédante ou prévalente; point n'est besoin d'une altération positive ou négative (lacunes) de la raison ni d'un affaiblissement de celle-ci, pour qu'elles naissent et prospèrent; elles le peuvent sans ressembler aucunement d'une part à la démence pure, ou à l'idiotie, à l'imbécillité, à la débilité mentale générales ou partielles typiques, de l'autre à une forme quelconque de la paranoïa. — Si la cause profonde d'un mal mental était toujours dans la raison, serait-il possible que, dans les circonstances si nombreuses où celle-ci se montre encore bien vivante, elle ne soit pas rapidement victorieuse des fantômes qu'elle a pu créer? Cela même que sa situation offre alors d'irrationnel, atteste qu'elle est mise en cette situation par quelque chose qui ne provient pas d'elle; ce n'est pas la raison qui crée ce qui jure avec le niveau intellectuel d'un sujet. L'aspect d'une grande partie des idées en question est *celui de produits rigoureusement extra-rationnels a parte subjecti dans leur objective irrationnalité*[1].

1. Il n'est pas étonnant que la fonction critique de la raison, qui est son mode d'activité le plus élevé, soit la première à disparaître ou tout au moins la première à être compromise dès que l'intelligence commence à fonctionner irrégulièrement; la fonction discursive au contraire n'est entamée, dans les maladies

En ces idées, il y a toujours quelque chose d'objectionnable qui s'impose pathologiquement à l'esprit; elles le dominent en se peignant à lui avec des traits et des couleurs intenses qui rappellent ceux des illusions et des hallucinations sensorielles. Mais par où une illusion est vraiment illusoire, elle est hallucination; les idées obsédantes et prévalentes sont des *hallucinations idéelles*; elles le sont même en l'absence de troubles sensoriels concomitants, par tout ce qu'elles renferment d'exagéré ou de faux. Aussi est-on fondé à les rapprocher du rêve, à y dénoncer de l'*onirisme* et donc de *l'auto-suggestion.* Considérons un sujet hypnotisé qu'on suggestionne (c'est une auto-suggestion qui fait toute la vertu de l'hétéro-suggestion); le voilà sous l'empire d'une idée qui, *tant qu'elle le dominera, jouera en lui le rôle d'une idée prévalente.* A-t-il perdu pour un temps la raison? Non certes. Et tout en la conservant, a-t-il le pouvoir de faire la critique de l'idée qui le domine? *Il ne peut même pas y songer.* Il agit comme ferait le fou le plus fou si l'idée suggérée est fantastiquement folle, il en développe imperturbablement les conséquences, insensible aux absurdités où elle le mène, capable même de faire des hallucinations *positives* ou *négatives* pour bien tenir son rôle. *Tout cela parce que l'hypnose a rendu le seuil de son intelligence réceptif à toute idée venant de l'hypnotiseur, rien de plus.* La ressemblance est-elle assez complète? Il y a même des intermédiaires entre ce cas et celui d'un sujet qui contracte une idée prévalente en pleine veille (quelle veille?) c'est celui d'une hystérique victime d'une telle idée qui a d'abord été rêvée. Sur l'obsession, une remarque seulement : rien ne lui ressemble tant qu'une suggestion désagréable contre laquelle on peut lutter jusqu'à un certain point. Qu'importe si les candidats à l'idée prévalente non hystériques ne sont pas hypnotisables et si les candidats à l'obsession le sont souvent fort peu, la tare qui consiste dans une réceptivité intellectuelle excessive n'est pas plus forcément uniforme que d'autres. Quoi qu'il en soit, si c'est une tare que d'être hypnotisable, elle n'affecte point la raison tout en pou-

mentales, que quand il y a quelque malformation, quelque déformation, ou que la démence commence à poindre (la simple confusion mentale n'est qu'une *gêne*, qui peut être momentanée). Ceci semblerait indiquer que la raison, au moins en ce qu'elle a d'essentiel, est d'origine phylogénique extrêmement ancienne, préhumaine même. C'est ce que nous avons essayé de montrer, in *Année Psychol.*, tome XVIII, La loi de préformation et de prédétermination en psychologie.

vant jouer une altération de la raison. Pourquoi en serait-il nécessairement ainsi en réalité de ceux qui font de l'idée prévalente? Le chemin parcouru par une balle à travers un obstacle dépend en partie de la résistance de celui-ci, il en est de même des idées et des sentiments; tels qui paraissent devoir remplir l'âme entière ne font que l'effleurer, d'autres dont on jugerait autrement la pénètrent à fond : question de réceptivité! — Ne pas oublier qu'on peut être très réceptif pour des pensées abstraites et quintessenciées; il y a des obsessions « idéatives » et des idées prévalentes qui leur correspondent; certains esprits ont une grande affinité pour des ambigus d'imagination et de raisonnement.

Comme, bien souvent du moins, ce qui est déchet intellectuel dans ces idées s'explique sans aucun trouble de la raison! Premièrement, l'effet direct d'une réceptivité intellectuelle excessive est *qu'on s'exagère, le faussant par là même*, le vrai de l'idée trop complaisamment accueillie; secondement, une *prépondérance imméritée* est forcément acquise à toute pensée reçue avec trop d'empressement; enfin l'homme le plus normal sait lui-même *la tyrannie de toute attitude mentale une fois prise*; la plus gênante ne doit pas être celle dont on pourra le plus facilement se débarrasser, car, si on l'a prise, c'est parce qu'on y était poussé pathologiquement, et si on y a été poussé ainsi, il est rare que la cause qui a créé le mal n'ait qu'une existence de courte durée; et puis, la raison est habile à s'accommoder d'attitudes bien singulières, pour peu qu'un sentiment puissant ou qu'une fausse évidence les lui impose. — Mais nous appelons spécialement l'attention sur les deux premières remarques de ce paragraphe; elles éclairent, au plus grand bénéfice de la théorie proposée, un point capital de notre sujet. Voici ce point : pourquoi des idées entièrement saines et justes ne déterminent-elles pas des processus d'obsessivité et de prévalence? A cette question, on peut répondre ainsi. C'est parce que pour être hanté, et jusqu'à la passion, par de telles idées, *point n'est besoin d'une réceptivité exagérée*; pour y demeurer insensible, il faudrait plutôt de la parésie intellectuelle liminaire ou de la débilité mentale. Leur pouvoir se justifie *par leur valeur même*; il est normal qu'une mentalité normale se laisse posséder par elles; elle n'a aucun motif de lutter contre ces idées ainsi qu'il a lieu dans l'obsession, aucun tort de leur céder sans lutte comme il a lieu

dans l'idée prévalente; rien d'irrégulier à ce que les choses se passent ainsi, sans qu'on ait le droit de parler de tyrannie même inconsciemment subie par l'esprit. Au contraire, pour être dominé par des idées qui sont franchement de mauvais aloi comme c'est le cas pour nos malades, il est requis tout au moins d'être doté d'une *réceptivité exagérée, pathologique*[1]. Il est sans doute très fréquent que des idées assez bien ou même très bien motivées deviennent obsessives ou prévalentes, mais pour le devenir elles se faussent, ou s'exagèrent, ce qui est encore se fausser, ou tout au moins s'accompagnent d'une erreur sur l'opportunité de les penser avec insistance. Et comment ces modifications s'opèrent-elles? C'est grâce à un travail de l'imagination qui en impose à l'intelligence et rencontre en celle-ci une réceptivité excessive; de là cette pathologique hantise et pénible qui constitue l'obsession, ou cette duperie pathologique totale qui constitue l'idée prévalente.

A la vérité, le bon clinicien procède toujours comme s'il admettait la théorie proposée. Il traite ou tout au moins soigne les malades des deux sortes comme des sujets aux illusions desquels le raisonnement n'a pas présidé du tout, ou bien a collaboré mais sans que la raison ait fait vraiment ou assez tôt œuvre critique. Il lui suffit d'avoir dépisté la trace d'une pensée *extra-rationnelle* ou du moins *précritique* pour pouvoir diagnostiquer à coup sûr idée prévalente ou obsession. Non parfois sans quelque peine; car il y a des obsessions très proches des idées prévalentes par l'empire qu'elles prennent sur l'esprit; mais, si aucune vraie systématisation ne s'ébauche, s'il n'y a, au plus, qu'agglomération de pensées morbides similaires, il n'y a encore qu'obsession. En tous cas, il se gardera de suspecter aussitôt la raison. Souvent il argumentera beaucoup avec les obsédés, non pour rectifier ou tonifier leur raison, qui n'en a pas besoin, mais pour ajouter un supplément de force persuasive à ce qu'elle se dit déjà très bien. Avec les autres, il ne raisonnera guère, et c'est prudent; il risquerait d'inciter leur raison, qui n'est souvent que dupe d'une illusion

1. Bien entendu, nous n'appelons pas idée prévalente une idée fausse adoptée pour longtemps ou pour toujours par un débile mental typique par suite de son infirmité même, car chez lui cette idée ne tranche pas, en qualité, sur les autres qui ont une existence plus passagère. Chez lui, d'autre part, l'obsession vraie est rare, *il n'a pas assez de raison pour cela.* — Ce qui précisément signale une idée prévalente, c'est qu'elle contraste avec ce que l'on peut penser de la raison du malade; il en est ainsi jusque dans des psychoses graves (voir sect. V).

jouant le rôle d'une évidence de bon aloi, à ne faire autre chose que de chercher de nouveaux arguments en faveur de l'illusion. Avec les obsédés aussi, il pratique largement cette méthode; en discutant trop avec eux, ne les ferait-il pas penser trop, et trop fortement, à ce que précisément ils doivent oublier. Créer chez les uns et les autres *des croyances antagonistes* de celles qu'il faut extirper, voilà à quoi s'applique de préférence le bon clinicien. La pire maladresse, en psychothérapie, est de tabler sur un trouble plus grave que celui qui existe. On a dû souvent exaspérer, et très dangereusement, bien des malades mentaux, en les supposant à tort atteints dans leur raison.

Il n'est pas rare qu'un sujet soit inapte à faire plus d'une idée obsédante ou prévalente; on s'est sans doute déjà demandé comment nous pourrions rendre compte de ce fait, car se peut-il que ceux qui sont porteurs de la tare que nous déclarons indispensable, ne fassent pas un très grand nombre d'idées de l'une ou l'autre sorte et dont aucune n'empêche ses aînées de continuer à vivre? — On possède en clinique la quasi-certitude qu'un sujet qui n'aurait pas fait telle idée prévalente en aurait fait une autre, et si un sujet perd celle qu'il a faite, on ne se trompe guère en prédisant qu'il en fera tôt ou tard une seconde. Pareillement, un obsédé a toujours besoin d'une obsession. Et les cas de cumul sont légion. Mais quand l'un et l'autre sont pourvus d'une idée morbide, n'est-il pas possible, alors même que leur tare ne subirait pas de diminution, que leur vie mentale s'absorbe toute dans l'idée qui les a envahis et ne gravite plus qu'autour d'elle, qu'à propos de tout le reste ils ne mentalisent plus que *machinalement*, vivant pour tout ce reste d'habitudes physiques et psychiques contractées en un temps où tout en eux était normal ou à peu près? Certains malades doivent être dissociés de cette manière; entre leur intelligence et la réalité extérieure ou intérieure, il doit y avoir comme un voile qui les empêche de communiquer directement avec celle-ci; tous, de fait, donnent l'impression d'être fascinés, absorbés, absents, de vivre une vie double. Dès lors, leur faculté d'appréhension *doit s'exercer assez peu*, et c'est pourquoi, tout en demeurant présente et aussi grave, la tare ne se manifeste pas par l'éclosion de nouvelles idées morbides. Quelles sont d'ailleurs, en plus des idées qui les dominent, celles qui peuvent intéresser nos malades? Ce sont

les idées susceptibles de se systématiser avec la prévalente ou de servir aux discussions que l'obsédé institue en lui-même; mais bien que l'intérêt d'une idée soit une condition suffisante pour qu'elle soit appréhendée, toutes celles-ci ne le seront point fortement; celles qui contrecarrent l'obsession ne le seront que mollement, car l'obsédé ne peut être très réceptif pour les idées qui s'opposent à celles qui le tyrannisent; quant à celles qui contrecarrent l'idée prévalente, elles n'exécuteront même pas une fausse entrée sur le seuil de l'intelligence. A plus forte raison celles qui n'ont avec l'idée dominante aucun rapport pourront-elles et devront-elles n'éveiller aucun intérêt, *n'être pas vraiment appréhendées*, et ne faire que déclancher chez le sujet, absorbé ailleurs, une sorte d'activité réflexe, consciente en général mais toute automatique. Au reste il se peut encore que l'esprit ne soit exagérément réceptif que pour une seule idée au lieu de l'être éventuellement pour beaucoup, comme nous le supposions tout à l'heure implicitement; il se peut aussi que, par une sorte de balancement, l'intelligence d'un sujet soit, au seuil, parésiée suivant tout plan autre que celui suivant lequel elle s'est montrée trop réceptive. — Mais, même dans le cas où la tare demeurera aussi grave, le contraire doit arriver plus souvent, si seulement les plans de perméabilité de l'intellect sont multiples, ce qui doit être très commun, et surtout si les idées dominantes explosent en dissipant tant de force mentale (ainsi en est-il dans la manie aiguë), qu'un oubli momentané est fatal après chaque paroxysme. Alors des idées obsédantes ou prévalentes multiples, simultanées et successives, seront possibles. Bien entendu, il arrivera toujours un moment où il y aura saturation : l'aptitude à ressentir de l'intérêt, la capacité de l'attention ont des limites chez l'homme anormal comme chez l'homme normal.

Faut-il croire cependant à la fréquente invariabilité, quant à la localisation et à la profondeur, des « plans de pénétration » d'accès trop facile à l'aide desquels nous définissons la prédisposition aux idées obsédantes ou prévalentes? Pour peu que l'on converse avec des esprits dérangés, qu'ils le soient sur un seul point ou sur plusieurs, qu'ils soient atteints de psychoses authentiques ou simplement déséquilibrés, on est très souvent frappé de *l'aspect oscillatoire et voyageur* de la tare dont ils sont porteurs, aspect qui

s'affirme non seulement par des rémittences, des intermittences et des variations de durée notable, mais encore par des changements quantitatifs et qualitatifs de durée courte, et cela jusque dans des états aigus qui passent pour homogènes. Et ces oscillations et variations ne paraissent pas résulter uniquement des conditions diverses où le mal profond trouve à se manifester; il semble lui-même assujetti à un rythme, régulier ou irrégulier, et à des transformations arythmiques souvent bien déconcertantes. D'où vient ce double caractère? On l'observe le plus où le mal est davantage de nature *fonctionnelle.* Or on sait que les idées obsédantes et prévalentes dépendent de troubles fonctionnels; quels que soient leurs dessous, telle est leur étiologie immédiate. Mais qui dit « troubles fonctionnels » dit par là même altérations susceptibles de changements quantitatifs et qualitatifs plus ou moins nombreux, fréquents, profonds et rapides, c'est-à-dire d'exaspérations et de rémittences de toute durée et de tout degré, d'intermittences, de guérison, et enfin de déplacements possibles du mal dans un rayon variable. — Ceci établi, supposons que les conditions mentales ayant favorisé l'éclosion d'une idée obsédante ou prévalente ne se reproduisent pas; il ne s'en formera pas de nouvelles, mais ce qui est fait est fait; celle qui a pris naissance pourra mourir, mais elle pourra aussi durer longtemps *par le simple effet des lois de l'habitude*; peu importera peut-être qu'il y ait eu guérison de l'état morbide originel! Ne voit-on point une impotence survivre à une maladie physique disparue? Sur toute autre idée qui surviendra, la raison pourra exercer son pouvoir critique, mais non sur celle qui a pris pied dans l'esprit. La tare se réveille-t-elle? Ou bien le seuil de l'intelligence sera atteint suivant le même plan; alors reparaîtra la première idée morbide, si toutefois elle avait disparu; à moins qu'une idée similaire ne devienne dominante. Ou bien l'atteinte aura lieu suivant un ou plusieurs plans, car la tare est volontiers voyageuse; alors une ou plusieurs autres idées morbides très différentes pourront se faire jour. Mais, on le voit, il n'est nullement nécessaire que la tare, même soumise à toutes sortes de changements, engendre à l'indéfini chez un même sujet des idées obsédantes ou prévalentes; ces changements peuvent même éventuellement ne favoriser qu'une seule idée morbide, ou encore amener la disparition.

Il peut arriver aussi qu'une de ces idées en suscite une ou plusieurs autres, qui peut-être travailleront à la transformer ou à l'étouffer; tout dépend de la durée, de l'intensité et de la mobilité de l'altération intellectuelle fondamentale. C'est pourquoi le facteur logique, malgré le rôle souvent considérable qu'il joue dans l'histoire des états ici étudiés, y est toujours subordonné à des conditions qui n'ont rien de logique, à des hasards physiologiques en somme : la crédulité de nos malades est surtout à la merci de ceux-ci. Aussi est-il bien téméraire de ne voir par exemple, dans le passage d'un délire de persécution à un délire de grandeur, que la conclusion d'un raisonnement : « Faut-il que j'en vaille la peine pour qu'on s'acharne autant contre moi! » D'abord, le second de ces délires ne succède pas toujours au premier; ensuite, quand il en va de la sorte, le processus morbide paraît dépendre de causes plus graves qu'un léger syllogisme. Réflexe de défense, dira-t-on, que ce syllogisme! Il y a, en effet, des idées qui au fond ne sont que cela, et de cela il y a peut-être ici quelque chose, parfois. Mais n'y eût-il rien d'autre, ce qui est improbable, on pénètre, dès qu'on parle de réflexes de défense, en une sphère où l'on voit peu à peu apparaître, derrière le déterminisme psychique, le déterminisme biologique, et derrière celui-ci, le déterminisme physico-chimique et mécanique.

Cette dernière remarque nous oriente vers une idée qui va nous permettre de résoudre définitivement une autre question encore, complexe et capitale, et qu'on a dû aussi se poser fréquemment en nous lisant. D'où peuvent venir en dernière analyse, à la tare intellectuelle liminaire que l'on dit décisive dans les processus morbides dont il s'agit, ses caractères distinctifs; d'où vient qu'elle est mobile et voyageuse et qu'il y a, au seuil d'une même intelligence, réceptivité inégale pour des idées différentes; quel est le rapport de cette tare avec l'autre, que l'on situe dans l'affectivité? — L'idée qui fournira la réponse est celle-ci. Moins un trouble intellectuel grave se présente comme un trouble de la raison, plus il s'impose de chercher à ses déterminations *une cause extra-intellectuelle*; sa possibilité *générale* est sans aucun doute fonction d'une tare inhérente au substrat physiologique de l'activité intellectuelle, nous l'avons établi; mais les faits morbides *déterminés* qui actualisent cette possibilité générale doivent être, en tant que

tels, rapportés *à une cause physiopathologique différente;* quelle sera celle-ci? Nous avons établi aussi que les facultés intellectuelles intra-rationnelles ne pouvaient causer par elles-mêmes une altération des idées comme celle qui constitue l'idée obsédante ou l'idée prévalente; reste que la cause physiopathologique à spécifier soit *un trouble du substrat de l'activité affective, à qui il reviendra de dessiner, au gré des fatalités qui pèsent sur elle, le pointillé des lignes suivant lesquelles la tare, par elle-même indéterminée, de l'intelligence à son seuil, pourra faire de l'idéation morbide de l'une ou l'autre sorte.* Or, on sait à quel point l'activité affective est dominée *par des fatalités organiques où il est insensé de chercher de la logique*, à quel point, soumise qu'elle est à des lois qui sont celles mêmes de la *matière brute*, cette faculté est exposée à être le théâtre de bouleversements et d'orages émotifs dont il serait au plus haut degré suprenant que la raison y pût comprendre quelque chose. Bref, l'activité affective, qui certainement décide en l'espèce sur quels points bronchera l'intelligence, est précisément telle qu'elle doit la faire broncher de la façon dont elle bronche dans les processus d'obsession et de prévalence, c'est-à-dire d'une façon largement *inintelligible*, tantôt avec une uniformité injustifiable, tantôt avec une multiformité non moins injustifiable aux yeux d'une raison qui voudrait comprendre. Au sein d'une affectivité trop réceptive, une infinité de troubles du sentiment, absurdes et incohérents sont possibles, corrélativement à autant de hasards physiopathologiques. Cette affectivité est-elle unie à une intelligence trop réceptive elle-même? Des troubles même relativement légers de la première produiront, sur le seuil trop friable de l'intelligence, autant d'impressions d'une profondeur anormale; de là des obsessions ou des idées prévalentes dont jusqu'à l'inexplicabilité s'explique, et sans qu'il soit nécessaire de supposer invariablement une altération de la raison[1].

C'est ainsi que nous synthétisons les résultats des sections II et III de ce travail. Au point où nous sommes, les idées obsédantes

1. Chez l'homme normal, on voit parfois le caractère s'opposer à la tournure d'esprit. Ne pas dire alors qu'il est accessible à certaines idées sans l'être aux sentiments correspondants, mais qu'il est différemment accessible à deux sortes de sentiments; aux uns, vivement peut-être, mais à surface, de là sa tournure d'esprit; aux autres, profondément, de là son caractère.

et prévalentes nous apparaissent comme deux syndromes voisins, mais cependant fort distincts, reposant comme bien d'autres sur plus d'une cause morbide, sur deux au mininum. C'est un fait qu'ils se réalisent très fréquemment sous des formes très pures. Pourquoi les conditions de leur réalisation se trouvent-elles si souvent réunies, on sera longtemps avant de le savoir, car c'est là vraisemblablement une question de pure physiologie. En attendant, sachons ignorer, et ne faisons pas d'hypothèses téméraires.

Albert Leclère.

(*A suivre.*)

Psychologie de l'ontologisme

I

Au gré des uns, et malgré quelques autres, la connaissance, ou une pseudo-connaissance trace la ligne sur quoi se construit toute figure intellectuelle ou morale. Même quand on prétend dépasser l'intelligence, il faut bien se résigner à y revenir, ne fut-ce que pour lui emprunter les mots par lesquels on la destitue au profit d'autre chose. La croyance enfin, même rompant toute attache avec la raison, suppose un ensemble de formules dont l'expression ressortit aux facultés discursives, et un système, qui, avant de s'imposer, doit s'exposer, quelque liberté qu'il prenne d'ailleurs avec la logique et les conditions ordinaires du savoir. La persuasion fondée sur le sentiment pur n'échappe pas à cette contrainte, et pour aimer, doit-on du moins savoir ce que l'on aime. Toute démarche de l'homme, dans l'ordre de l'esprit et dans l'ordre du cœur, se soumet donc à la connaissance, que la théologie, en quelque manière, étend jusqu'à Dieu, et qu'il s'agit moins de nier que de prendre dans ses divers sens, pour découvrir le contenu qu'elle présente sous de multiples aspects. A cette besogne la psychologie se révèle singulièrement plus apte que le verbalisme qu'on y emploie d'un immémorial accord.

Il semble déraisonnable, dans une telle matière, de procéder pour ainsi dire de haut en bas, du concept le plus haut de l'esprit, à la sensation, base de tout concept. C'est pourtant la méthode que nous suivrons. Irrationnelle seulement de surface, elle nous permettra de saisir la connaissance dans sa tentative la plus spécieuse et de la ramener, par éliminations successives, au terme, où avec de légitimes certitudes, elle rencontre la nuit complète sur ce qui l'intéresse le plus des grands problèmes qu'elle a cru résoudre. A ce point nous distinguerons l'abus de l'usage, nous découvrirons par quels subterfuges, l'homme ingénieux se trompe pour se tran-

quilliser. Et nous verrons aussi ce qu'il peut espérer décemment, et les compensations de bon aloi que la vie lui offre tout en se cachant de lui. Mais d'abord, il nous le faut suivre à la cime extrême de son orgueil, là, où de lui-même, suppléant à son insuffisance, il prétend établir un Dieu à sa guise. Car cette idée de Dieu n'est, ni une pure fantaisie, ni une généralité négligeable. Elle représente, au contraire, le fruit le plus parfait du mécanisme de l'esprit, un des travaux les plus sûrs du sentiment, et la théologie qui en traite ne le cède en rigueur qu'à la mathématique pure. Aussi convient-il d'en partir pour une première analyse, de l'étudier avec sympathie, et, même en condamnant, de ne pas se déprendre de toute admiration.

On n'a pas noté que je sache le contraste qui marque l'idée de Dieu aux points extrêmes de son évolution. Chez les primitifs elle est positive, pratique et suit l'intelligence dans des démarches, auxquelles, successivement, elle satisfait. Elle résout tout problème, et, loin de partir de l'inexplicable, le supprime en peuplant l'univers de causes fantaisistes, dont elle n'examine ni la nature, ni l'origine. Elle se présente comme une certitude sans critique, un savoir parfait, une évidence, incapable de prévoir les résultats, mais sûre quant aux principes. Elle est connaissance[1]. Au contraire, elle se place, pour l'élite des peuples cultivés, au terme de la connaissance qu'elle contredit à la fois et achève. Elle applique l'argument d'autorité, là où la vraisemblance rationnelle s'arrête. Elle explique toujours, mais en imposant ses explications à l'intelligence au lieu de les en déduire. Elle rend compte des ensembles et du général, cessant de résoudre les difficultés successives du particulier. Elle démontait le mécanisme de la vie : elle dépasse maintenant la vie pour la rattacher à sa source et la découvrir dans sa fin.

Je ne pense pas, acte donné aux réserves de la métaphysique ou de la religion, que personne conteste le caractère avant tout *explicatif* des idées sur Dieu et les puissances au-dessus de l'homme, aux premiers moments où l'histoire de l'homme devient accessible.

1. J'entends, en fait, non en principe. « Les primitifs ne tiennent pas du tout à connaître, ils ne tiennent qu'à être rassurés » (Keyserling, *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1911). Accordant la 2e partie comme cause possible, je réserve la 1re.

Si elles répondaient à un besoin, d'abord, sans doute pratique, puis intellectuel, elles restaient dans le domaine des choses perçues par l'esprit ou senties par le cœur, et ressortissaient à ce que nous appelons de nos jours, d'un terme ambigu, les sciences morales. L'instinct de conservation, en un mot, cherchant à s'assurer contre l'inconnu, lui trouvait des significations élémentaires et précises, cherchait même à l'utiliser. D'autre part, une intelligence rudimentaire formée par l'expérience, étendait son jeu normal à ce qui dépassait l'expérience et trouvait des raisons à tout. Ainsi se formaient les rites et les mythes. Les exemples, qui abondent, sont presque inutiles, tant le *processus* est évident.

Je ne pense pas, avec M. Durkheim[1], que même les catégories de l'entendement se ramènent à une origine sociologico-religieuse, et me résous à ne point profiter d'une telle aubaine, pour soutenir une opinion qui tend à rejoindre de si près l'idée de Dieu et le mécanisme mental. Je doute que le concept de genre vienne de l'observation du groupe, et j'imagine plutôt, que, pour tirer du groupe une idée de genre, encore a-t-il fallu la possibilité de le percevoir d'abord. Mais il est vrai que le caractère sacré dévolu à des collectivités exiguës par la force mystérieuse qui les maintenait et que représentait un emblème rituel et commun : le *totem*, constituait une raison suffisante pour des cerveaux primitifs, du fait social, fait dont on appréciait les conséquences et dont on n'élucidait ni l'origine, ni le sens. Au stade premier de la vie en commun se découvre ainsi, si confuse et si grossière que la présentent les signes ou les formules, une manière de conception, à la fois logique et morale, toute prise parmi la gangue sensible et pourtant promise au plus certain avenir.

Dès que la parole intervient, l'idée de Dieu s'applique au chaos du monde et tâche de le débrouiller. On connaît la théorie des *nomina-numina*. Quoi qu'il en soit et quelque forcé que paraisse le rythme concluant à tout coup du général au divin, et oubliant que le verbe exprime d'abord un contenu psychologique, on doit reconnaître que le mot a toujours tâché de découvrir la chose et, dans sa nouveauté, n'a pas craint, ignorant la cause, de s'y substituer. Dans l'Inde, le ciel rayonnant devient le maître des choses, et

1. *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Introduction *pas.* et p. 209.

transmet son nom au Dieu même qui finit par remplacer tous les autres. Les nuées montrent les vaches que trait un pasteur éternel. Des peuples plus farouches semblent vénérer la hache qui leur donne la maîtrise du monde[1] et, presque partout, les grandes forces se doublent d'une personnalité définie. Mais dans les cosmologies se découvre, dans sa pleine ardeur, le désir d'expliquer. Les plus célèbres demeurent imposantes par la beauté, l'inexactitude et la fantaisie. Les plus humbles esprits ont les leurs, moins ingénieuses et aussi gratuites. La savante construction du *Timée* diffère de la thèse des Bakaïris où, dans la maison mouvante du ciel, le soleil immobile gît dans un four, au fond d'un grand pot fermé d'un couvercle que la vieille Evaki ouvre chaque matin[2]. Les deux systèmes pourtant visent un but commun, partent d'un pareil besoin et... d'un même principe.

Après avoir relevé dans son excellent manuel, que nulle théorie, ni l'animisme, ni le naturisme, ni le totémisme, n'atteignent en dernier lieu le fond d'où jaillit les formes religieuses qu'ils décrivent car, ainsi que le dit Albert Réville : on ne divinise rien avant d'avoir l'idée de la divinité, le R. P. Souben ajoute ces mots pleins de sens : « Où l'homme primitif a-t-il trouvé Dieu? en lui-même, sans aucun doute, dans sa conscience d'être raisonnable, éclairée par le spectacle de l'univers, dans le sentiment de sa faiblesse, et de sa dépendance en face des obscures forces de la nature qui menacent de l'anéantir et devant l'inconnu mystérieux qui se cache derrière elles[3]. » L'homme primitif, et l'homme de tous les temps. Les générations se succèdent : leurs moyens de saisir le vrai ou d'essayer d'en sortir ne changent pas et, mues par des sentiments identiques, elles ne font guère que renouveler de vieilles méthodes et fourbir sans se lasser d'antiques instruments. Le principe qui guide les plus hautes spéculations sur Dieu, nous le retrouvons à ces humbles débuts où un Dieu se cache derrière le moindre phénomène. Et il n'y a pas à s'en étonner si, de quelque manière qu'on s'essaye à connaître et quelque matière qu'on y emploie, il faut toujours revenir au mécanisme élémentaire de la connaissance, à la causalité.

1. Goblet d'Alviela, *L'Idée de Dieu*, p. 28.
2. Cité par R. P. Souben, *Nouvelle théologie dogmatique*, fasc. I, p. 9 de la 4e éd.
3. *Id.*, *ibid.*, p. 58.

Non que la notion du rapport causal ne revête, en ce commencement, une forme curieuse et assez instructive. C'est une foi candide et à peu près absolue dans le jeu de l'intelligence, la confusion parfaite du réel et d'une logique parfois réduite à de simples assemblages d'ordre émotif. On n'est pas difficile. On ne fait, ni la critique du jugement, ni la discipline de la sensibilité. L'invraisemblance même coûte peu, dès qu'elle pourvoit sans délai à la difficulté. Peu importe que les diverses données obtenues ainsi se contredisent : on ne songe point à les accorder. Ce que l'esprit recherche, ce n'est pas tant un système d'ensemble, bientôt réalisé d'ailleurs par quelque généralité mythique élémentaire, qu'une solution immédiate des problèmes usuels. Là où la source jaillit, faute de savoir d'où vient l'eau souterraine, on loge la naïade ou le dieu du fleuve; dans le grondement du tonnerre, on entend le marteau de Thor, dans la suite brève des jours, on voit un fil réel, que déroulent et coupent des mains impitoyables. Tout s'ordonne ainsi dans l'univers physique, et le procédé s'étend au monde moral. Les dieux immortels modèlent leurs passions sur celles des hommes auxquels ils versent indifféremment les biens et les maux. La mer s'enfle par le seul courroux de Neptune désireux de noyer quelque navigateur imprudent, les morts errent vains et désolés dans le Hadès sans mémoire... Explication, disions-nous, pas même... Simples rêves, simples images, qui voilent plus qu'ils ne dévoilent les mystères de cette vie.

On sent à quelle distance encore se tient le dualisme qui opposera la croyance à la raison. Il s'agit ici d'une suite d'actes de foi consacrant les trouvailles de l'intellect, ou plutôt, d'un acquiescement naturel et spontané aux exercices d'un entendement dont on ne pose point les limites. Le vraisemblable le plus minime devient le vrai qui, à son tour, s'étend aussi loin que le vraisemblable de l'imagination. Pourquoi douter d'ailleurs? Dans les opérations des sens, l'erreur rencontre vite le correctif de l'expérience, dans celles de l'esprit, et tant que n'intervient pas une critique préalable de la faculté de connaître, il n'y a pas lieu de s'arrêter. L'intelligence ne cessera de consentir à l'imagination que lorsque les réponses de celle-ci s'élèveront assez haut en généralité pour se codifier et se contredire. Car alors seulement, commencera, par la spéculation, la critique.

Mais à ce degré déjà, peut-être surtout, l'idée de Dieu ne se borne pas à un besoin platonique de connaître. Les cadres multiples qu'elle trace s'emplissent d'une vie rudimentaire et pourtant riche en émotions de toute sorte. Les génies et les dieux et les forces diverses qui hantent la forêt, troublent la mer ou se dérobent sur la cime des monts neigeux, passent le niveau du simple concept. Si leur fidèle ne les aime pas, l'amour se réserve pour un autre Maître, il les fait à son image et les anime des énergies violentes et confuses de son âme. Sans souci de se contredire, il leur prête ses caprices ou son obscur besoin de justice. Tour à tour, ou ensemble, on les voit dispenser aux mortels qu'ils jalousent, des maux iniques, et satisfaire durement aux légitimes réparations. Capricieux et terribles, ils sèment les ruines, favorisent de rares élus, châtient au hasard quelques coupables. Tout l'homme enfin dans ses appétits sans frein, ses besoins primaires, son expérience des responsabilités, sa peur, sa marche hésitante vers l'ordre et la loi, son égoïsme et ses forces altruistes. Il se reflète dans la forme concrète que prennent ses déductions, et il y place en même temps l'idéal à sa portée. Ses dieux sont lui, tel qu'il est et tel qu'il voudrait être. Le gouvernement auquel il soumet le monde, c'est son gouvernement, et comme il impose à la nature physique les lois de son esprit, il régit les cœurs et leur action désordonnée. Il vit un rêve extrêmement lucide où il voit sa personne briser les liens du nécessaire pour s'étendre à l'infini et mêler, jusqu'à rendre inextricable la confusion, le réel aux images engendrées par l'alliance continue de l'intelligence et des sens.

Cette plénitude et cette richesse complexe, m'empêchent de souscrire à l'idée qu'on se fait communément sur l'origine de la notion de Dieu. On veut, comme pour l'être, que ce soit un sentiment d'abord confus, qui s'éclaircit peu à peu, et dont les éléments se puisent dans la « contemplation de l'univers », « l'ordre de la création », le « spectacle de la nature »[1]. Ni tant de système sans doute, ni tant d'hésitation. Ce sont là des termes, non des points d'origine, et pour partir de la contemplation ou de l'ordre il faut y arriver d'abord. Ces natures primitives subissent sans les réduire leurs premières impressions et ne songent pas à discuter les résul-

1. Bouchitté, *Histoire des preuves de l'existence de Dieu, pas.* et p. 7 et 9.

tats du jeu spontané de l'intelligence. Elles voient faux, mais clair et prompt, et elles voient faux avec enthousiasme et certitude. Il suffit d'ailleurs, pour que l'essentiel de l'idée de Dieu soit en elles par ce même mécanisme mental qui arrive à la cause et l'isole, par cette surabondance de vie qui prend à son tour la cause, l'objective, la pare et l'emplit du plus sensible de la vie.

Dès lors on s'accordera sur ce que présente l'idée de Dieu avant la science : *un terme causal*, à *contenu psychologique*. Mais il y a plus, car il y a dans cette simple et riche formule ce qui fera l'idée de Dieu dans tous les temps : une réalisation du concept et du sentiment, une *ontologie*.

Il s'agit bien, en effet, d'un réel saisi dans l'esprit et transporté hors de l'esprit, pour la plus grande commodité de l'adoration, d'un subjectif objectivé, pour parler barbare, sans qu'on en reconnaisse l'origine et la permanence subjective, de l'être transféré, par un passage abusif, du sensible à l'intellectuel, de la même antique et toujours présente confusion. L'homme se joue ce vieux tour par quoi il sépare et abstrait, pour ensuite animer la notion générale ainsi construite de sa passion et la « colorer » du feu de son désir, dressant ainsi de sa propre substance l'idole à laquelle il s'asservit. Vieux tour dont il ne se lasse point puisque par là il se retrouve tout entier, libéré de ses faiblesses et agrandi jusqu'à la perfection.

Ontologie, disons-nous, connaissance du réel, science par excellence, appliquée surtout au seul réel qu'elle reconnaisse : Dieu, et dont il convient maintenant d'examiner la méthode et l'objet depuis l'ontologisme positif de saint Anselme et de Descartes, jusqu'à l'ontologie psychologique de M. Blondel, en passant par les formes diverses que prend la même argumentation : dynamique, avec saint Thomas, morale chez Rousseau, Kant et leurs innombrables successeurs.

II

On rapporte, en général, de façon beaucoup trop sommaire, l'argument que saint Anselme présenta le premier dans sa plénitude, et qui fonde ce que l'on pourrait appeler l'ontologisme positif. Et l'on se donne beau jeu pour l'attaquer après un raccourci excessif. Il tient cependant à des racines assez profondes pour qu'on n'en vienne pas si facilement à bout, et ses contradic-

teurs, souvent, n'ont fait que le répéter sous d'autres formes. C'est que, d'abord, il ne faut pas trop isoler les textes.

On raffine, en effet, par le syllogisme sur le syllogisme, et des chapitres deux et trois du *Proslogion*, par la lettre même, on tire le raisonnement suivant :

On peut concevoir quelque chose tel que rien ne saurait subsister de plus grand. Mais, dès que cet objet, au-dessus duquel il n'est rien, se pose, on doit conclure qu'il existe en fait, puisque, s'il n'était que dans l'intelligence, quelque chose pourrait le dépasser. Donc, il n'est pas possible que Dieu ne soit pas, et c'est sa non-existence seule qui se dérobe à la raison.

Naturellement, à cette argumentation toute nue on répond aussitôt avec Gaunilon[1], que, pour être pensé, l'objet doit être déjà dans la pensée, que le concept n'entraîne pas de nécessité l'existence, et on dit avec saint Thomas[2], que pour conclure à l'existence réelle d'un tel être, il convient de le supposer d'abord existant, ce que nient les contradicteurs, et ce qui d'ailleurs constitue une pétition de principe. Pourtant, même d'un point de vue purement logique, déjà faut-il distinguer.

On peut accorder, dit M. Bainvel[3]... « on peut donc accorder que si nous avions l'idée de Dieu, cette idée prouverait son existence en l'entendant d'une idée propre (*rigoureusement appropriée, si l'on veut adéquate*) ; mais nous n'avons pas cette idée propre (*ne concevant Dieu que par analogie*), et dès lors, cette existence que j'attribue à Dieu peut bien n'être (tant que je ne la connaîtrai pas par une autre voie) qu'un jeu de mon esprit, comme cette essence que je conçois comme ne faisant qu'un avec son existence ».

Sans pousser jusque-là, et avec un plus grand souci de mise au point le Fr. Garrigon-Lagrange, dans son remarquable article du *Dictionnaire Apologétique*, en bon thomiste, écrit[4] de l'être en question :

« S'il n'existait pas et n'était pas conçu comme existant par soi, on pourrait en concevoir un plus parfait; je le concède. S'il n'existait pas, tout en étant conçu comme existant par soi, on pourrait

1. *Liber pro insipiente.*
2. *Somme théologique*, I. Iq., 11, art. 1, *in sec.*
3. Bainvel, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant, art. DIEU, col. 1358.
4. *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, art. DIEU, col. 960. Je citerai plus loin d'après le tiré à part.

en concevoir un plus parfait, je le nie. On ne peut donc pas conclure : donc Dieu existe, mais seulement, donc, Dieu doit être conçu comme existant par soi, et, en vérité, existe par soi et non par un autre.

De tout côté donc, nous voyons le malheureux argument contraint par l'impossibilité pour l'être logique de passer à une existence réelle. Avec une hardiesse spécieuse on lui reproche même de confondre *imaginer* et *connaître*, et alors que toute démonstration va de ce que l'on sait à ce que l'on ne sait pas, de recouvrir tour à tour l'un de ces membres, et, en fait, de supprimer l'inconnu[1]. Il semble n'en plus rien rester.

Et il semble surtout au spectateur impartial qu'on n'ait pas lu saint Anselme. Il n'y a pas que le *Proslogion*, et même dans le *Proslogion* il n'y a pas que ce squelette syllogistique. L'auteur n'a pas laissé d'entendre l'objection. Il a le tort dans son *Apologie* de n'y pourvoir que par des raffinements dialectiques, et, au lieu de mettre au jour la moelle de son système, de l'enclore sous la glace de l'argutie, mais on découvre néanmoins ce qu'il veut et ce qu'il entend.

Le concept dont il s'agit diffère des simples idées générales et n'entraîne point leurs conséquences usuelles. Il est à part. Seul, il comporte cette attribution de l'existence qu'on lui dénie, seul, il possède assez de plénitude pour que cette plénitude impose l'évidence[2].

Je ne parle point, dit saint Anselme, avec mon contradicteur, de *l'être plus grand que tous ceux qui existent*, mais de l'*être au-dessus duquel on ne saurait en supposer aucun*[3]. Cet être, on avoue qu'on ne peut l'atteindre et on le sait ineffable. Il ne suit nullement de là qu'on n'en perçoive rien, et, on s'en approche en fait de si peu que ce soit, par l'analogie et la gradation, passant du moindre au meilleur[4]. C'est au fond l'intuition vive d'un PARFAIT, inattingible, mais qu'il suffit de poser, et de poser comme nécessaire pour que l'existence, d'ailleurs sentie, suive aussitôt. Si l'on n'en conclut pas directement que Dieu existe, on reconnaîtra de ce que tout impose un être « existant par soi » qu'il est un Dieu.

1. Art. de Hurtaud dans la *Revue Thomiste* (1895, p. 326 et suiv.) sur le livre de P. Ragey, L'*Argument de Saint-Anselme*.
2. *Proslogion*, ch. III, *Apologie*, ch. IV.
3. *Apologie*, ch. V.
4. *Id.*, ch. VIII-XXIII et *Proslogion*, ch. III.

Les disputes du moyen âge ne se bornèrent point chaque fois à des querelles de mots, et il n'appartient qu'à la seule niaiserie de la polémique anti-cléricale de supposer que les scolastiques ne remplirent d'aucune substance le creux apparent de leurs spéculations. Anselme se montre réaliste, un peu plus peut-être que ne l'eût supporté l'orthodoxie un ou deux siècles plus tard. Sa pensée s'étoffe d'un sentiment profond, ses raisons se pénètrent de cette essence qu'il voudrait rendre sensible aux yeux de tous. Dès lors, selon sa manière et son zèle nous pouvons songer avec lui.

Quand je médite sur ce « quelque chose » tel que rien au-dessus ne se puisse trouver, je ne forme point dans mon esprit un concept hypothétique et engendré par le seul jeu du mécanisme intellectuel : j'évoque une réalité toute spéciale et toujours présente quoique insaisissable en son fond, un objet, non un mot, une souveraineté que ses effets imposent et dont, même si je n'en sais rien d'autre, je m'approche insensiblement par la pratique des biens d'ici-bas. Il s'agit moins, dans mon raisonnement, d'une conclusion que d'une constatation, et c'est sur la majeure du syllogisme que je dois m'appesantir. Je la vois alors grandir en évidence et devenir une simple identité. Être tel que rien de meilleur ne s'imagine, n'implique pas seulement d'exister, c'est l'existence même, et il n'y a que l'être absolu auquel rien, de toute impossibilité, ne se puisse ajouter. Dieu donc, lui-même, dans cette idée vivante, expérimentale et irrésistible du Parfait, s'impose en même temps qu'il se pose, et le concept ainsi compris entraîne bien l'être avec quoi il se confond.

On sait maintenant l'erreur, et l'on voit la courte vue de la contradiction. Elle s'obstine à ranger le résultat obtenu, ou donné, parmi les généralisations, et elle lui assigne le sort d'un idéal fragmentaire alors même qu'elle ne s'amenderait point y trouvant la plus générale des notions générales. Je me figure, dit Gaunilon, une île, la plus belle des îles, parmi les océans, et ce n'est pas une raison pour qu'elle y soit. Évidemment, mais aussi ne parle-t-on pas de rien de limité, de singulier, d'isolé : on aboutit moins à une idée qu'au lieu de toutes les idées, qu'à l'ensemble qui les embrasse toutes, au seul réel possible d'ailleurs, puisque seul il rend possible tous les réels particuliers.

Je ne prête rien à mon auteur. Qu'on observe d'où il part et par

quels degrés, malgré une apparente illumination, il arrive où il arrive. On le sait, il tente par son deuxième traité de substituer à la suite logique du premier un argument unique et capable d'emporter d'un coup la conviction. Mais, faute de suivre la marche de sa pensée, on n'en saisit pas les raccords.

Il développe dans le *Monologium*, ou plutôt spécialise, cette vieille théorie de la participation qui, par saint Augustin et Plotin, remonte à Platon et montre si bien la capacité d'illusion de l'esprit humain. Il passe dans le domaine restreint de la bonté, du fait, à l'idée, puis à l'être nécessaire à la réalisation de l'idée. Il s'élève ensuite jusqu'à concevoir une « nature » supérieure aux autres et par quoi les autres sont[1], il arrive enfin à l'essence créatrice, au « vivant » condition de tout vivant[2]. Normalement il conclut son livre par ces termes qui renferment le suivant : « quiconque nomme Dieu... conçoit une substance qu'il place au-dessus de toute nature qui n'est pas Dieu[3] ».

L'argument ontologique n'a donc rien d'insolite dans son brusque éclat au début du *Proslogion*. Il repose sur un long travail de pensée, il plonge tout entier dans les méditations antérieures. Le *Proslogion* enfin sort du *Monologium*.

Or, cet ouvrage-ci, et c'est le point central du problème, dans son cadre scolastique enclôt un riche contenu sentimental. Il pose, il déduit ou induit et conclut, mais aussi, par une ardeur mesurée, une élévation constante, il montre, sous la trame du raisonnement, la présence invisible d'une foi première, et, dans le soin apparent de la recherche, un souci constant d'oraison,

C'est une remarque ingénieuse de l'abbé Bouchitté, mais dont il ne pouvait qu'à demi soupçonner l'importance, que la distinction, chez saint Anselme, du procédé logique et d'un « fait psychologique », dans l'espèce, la croyance même en Dieu, et c'est le dernier mot à dire sur la question.

Comme tous les vrais chercheurs, d'abord, Anselme cherche ce qu'il a « déjà trouvé ». Ne croyez point qu'il raisonne pour éclaicir sa foi ni l'assurer, ne croyez point surtout que pour atteindre Dieu il s'en écarte : il en part.

1. *Monologium*, I, V.
2. *Id.*, XIII.
3. *Id.*, LX, XIX.

« Je ne cherche point », dit-il, « à comprendre pour croire; mais je crois pour parvenir à comprendre[1]. » Sa certitude est acquise d'avance, et si entière, qu'il ne s'aperçoit pas qu'il y assied toute sa preuve par la plus naïve et aussi la plus profonde des pétitions de principe. Que de fois nous verrons le fidèle user ainsi de sa croyance et la mettre à l'origine de ses raisonnements pour la retrouver à leur terme!

Cela nous semble abusif mais songeons-y. Nous aussi, quand nous conduisons notre raison selon sa trame ordinaire, ne nous disons point que de toute nécessité nous ne faisons que nous rendre compte de ce que nous savions déjà et que précisément, pour que notre conclusion soit valable, il la faut identique à quelque part de notre majeure.... La foi, comme la science, n'invente rien et se borne à découvrir le vrai... un certain vrai.

Il y a donc plus dans l'argument de saint-Anselme, chez saint Anselme, qu'une simple argutie : il y a une réalité expérimentale et vivante : Ce « quelque chose de tel que rien au-dessus ne se puisse concevoir », n'est pas seulement la plus générale des idées générales, ni même l'idée générale des idées générales : elle forme une manière de plénitude sensible, source et cause de tout sensible comme de tout intelligible, dont nous retrouvons en nous l'écho affaibli, écho dont nous nous guidons jusqu'au lointain voisinage du son originaire et ineffable. Nous saisissons enfin en nous des parcelles d'être, par lesquelles, sans rien préjuger de son essence, nous concluons à l'être absolu.

Un « objet » se découvre là où une simple formule verbale paraissait d'abord s'exprimer. Anselme est catégorique à cet égard. Pour lui, celui qui contredit sa vérité l'affirme, puisque pour la nier il la doit concevoir[2]. Dieu est *senti*, bien qu'il n'ait rien d'un corps, parce que « sentir n'est autre chose que connaître, on a du moins la connaissance pour objet[3].... Nous pouvons en quelque sorte goûter sa saveur, son odeur, son « velouté » : « palpat et non sentit lœvitatem suam »[4]. Il y a donc des données réelles à l'aide

1. Bouchitté, *Le Rationalisme chrétien à la fin du XIe s.* (Paris, 1842).
2. *Proslogion*, I (*in fine*).
3. *Apologie*, IV.
4. *Proslogion*, VI.

desquelles l'induction peut s'élever jusqu'à un être plus grand que tout ce qui peut être conçu[1].

Nous voici donc au centre résistant, et pour ainsi dire succulent, de l'ontologisme positif. Nous n'atteignons pas mais nous percevons, plutôt nous imaginons, une manière d'unité sublime où toutes les perfections s'unissent en une simplicité à la fois et un ensemble ineffables dont nous éprouvons en nous le retentissement obscur. Du moins, nous concluons au plus que ce moins nécessairement implique, nous passons, avec raison, de nos qualités incomplètes et fugaces, de l'être imparfait, à la matrice immortelle de l'être et des qualités. Comment cela se peut-il, comment l'absolu s'impose, nous tâcherons de le voir. Quel empire cependant, une telle conception ne prend-elle point sur l'âme croyante! De toutes les forces éparses, des à peu près de l'humanité, des désirs, des remords, des déceptions, de la faillite de la pensée, de l'exigence toujours croissante du cœur, se forme un bloc intangible et inexplicable qui les parfait, les enferme, les réalise et, bien loin au-dessus de la créature infirme et transitoire, érige la bienheureuse certitude, l'immense espoir du parfait et de l'éternel. A ce point définitif, on croit, pour porter en soi le motif de sa croyance, on croit *parce qu*'on croit.

La foi se ramène à l'identité qui la fonde. Elle dit, modifiant à peine la parole du plus impérieux de ses maîtres : « Je suis puisque je suis. »

Et remarquez qu'en s'exprimant ainsi l'ontologisme échappe à une critique à laquelle l'ont soumis des perfectionnements qui, sous prétexte de le simplifier ou de l'épurer, le vidaient; qu'il échappe à Kant, que dis-je, qu'il se justifie par Kant. Descartes, en effet, ramène la preuve d'Anselme à la notion abstraite d'infini, et conclut, non plus du réel au réel, mais bien à la lettre, de l'idée à l'objet[2]. Il n'y a plus rien ici de la richesse psychologique précédente et il semble même que le penseur tienne à éliminer avec soin toute trace affective ou sensible de l'intellect pur, rangeant même le vouloir et la crainte « au nombre des idées[3] ».

Leibniz exagère peut-être encore dans le même sens par son regret que la démonstration ne verse davantage dans la logique

1. *Apologie*, VIII.
2. *3e Méditation.*
3. Réponse aux 3es objections. Objection 5e. Réponse.

et ne prenne la « rigueur d'une évidence mathématique[1] ». Et c'est abusif. A tous deux Kant peut répondre, au moins, que le possible n'entraîne pas le réel, et qu'en aucun cas l'existence ne saurait se confondre avec le simple concept[2]. Mais l'objection tombe si l'on revient au réalisme plus complet de saint Anselme, si l'on retrouve en soi l'œuvre de Dieu, sentiment et pensée pour, hors de soi, induire Dieu. Le raisonnement alors s'efface pour laisser jouer une manière de postulat moral, analogue, peut-être identique, à ce postulat de la raison pratique par lequel Kant rejoint ingénument l'infini trop bien perdu, une affirmation intime et comminatoire du parfait sans autre raison possible que l'existence, *en fait* du parfait.

L'œuvre entière de saint Anselme peut se définir une psychologie de l'unité. C'est partant de l'un, principe et substance des choses, que l'âme, enrichie par son expérience et ses facultés parvient, non à concevoir dans sa réalité propre l'être inattingible, mais à se persuader, à la fois par des intuitions et des inductions évidentes parce que sensibles, et que cet être ne peut pas ne pas être. La théologie la plus orthodoxe consent au fond à telle méthode puisqu'elle recommande les données accessibles comme point de départ de la marche vers l'infini[3]. L'ontologisme se place bien ainsi à la base de tout ce qu'on peut dire ou imaginer sur Dieu. L'homme, dérouté, cherche, examine, scrute. La logique lui présente ses cadres vides, le sentiment l'entraîne dans ses flots irrésistibles et confus. Il remplit l'une par l'autre et il vivifie et réalise jusqu'à ses trouvailles les plus abstraites. Il affirme et il affirme avec évidence, plein d'une intime certitude, puisqu'il s'affirme lui-même, dans ce qu'il a de meilleur et de plus cher, puisque la suprême identité qu'il pose, c'est *lui*, toujours *lui*, ce lui qu'il place hors de lui, où il ne veut plus reconnaître son bien propre et par lequel, sortant de soi, il se donne l'illusion de se parfaire et de s'éterniser. Alors, l'émotion et l'idée, jointes, déroulent aux yeux éblouis le monde indistinct et merveilleux de l'espoir, et au loin en des nuées d'or se dessine l'Être inconnu, dernier terme des méditations et des ardeurs, principe et fin de la pensée comme du sensible, indubitable autant qu'inaccessible, et posé dans le réel de par sa perpétuelle omniprésence.

1. *Nouveaux Essais*, IV, 10.
2. *Critique de la Raison pure*, L. II, chap. III, 5e section.
3. Concile du Vatican.

III

Les cinq raisons que saint Thomas donne de l'existence de Dieu, et qui, grâce au temps et à une vulgarisation comme toujours superficielle, en sont devenues les preuves classiques, semblent dans leur énoncé ne pas nous éloigner d'abord d'Anselme. Elles concluent, en effet, du mouvement à un *premier* moteur; de la conséquence à une *première* cause; de la contingence à un *premier* nécessaire; de l'être et de ses degrés à un *premier* être; et elles se résolvent en un finalisme ordonné d'une source *première*. N'a-t-on point là une conception analogue à cet « un » ineffable et tel que rien ne puisse le dépasser puisque tout se ramène à lui. Oui à première vue, non ensuite, et peut-être oui de nouveau, à la fin, ou quelque chose d'assez proche parentage.

Le Fr. Garrigou-Lagrange[1] ramène les arguments thomistes à une preuve d'ensemble qui, par inductions successives, conduirait du moindre au parfait, de ce qui est nécessité, à ce qui nécessite, et aboutirait par voie de fatalité dialectique à une identité si manifeste qu'on pourrait dire : « Dieu ou l'absurdité radicale ». Et si l'on prend à la lettre ses formules : « Le plus ne sort pas du moins, le supérieur seul explique l'inférieur[2] » ou ses citations : « quod est non per se est ab alio quod est per se[3] », on se rappelle sans hésiter saint Anselme. C'est le premier moment. Car on s'aperçoit bientôt que tout ceci figure la matière d'un raisonnement et qu'on marche moins à la vérité par l'âme et par l'intuition que par l'intelligence.

Oserai-je l'écrire, il nous faut peut-être reprendre ici le Fr. Garrigou-Lagrange, péchant par défaut de thomisme! Certes, les théories de l'Aquinate marchent selon une inflexible dialectique et la tentation est forte de les ramener sous des espèces uniquement discursives. Ce serait pourtant une erreur sérieuse. La sévère méthode cache plus de vie que n'en laisse percevoir une armature un peu sèche et l'appareil syllogistique détient, en puis-

1. *La preuve de Dieu ramenée au principe de ma contradiction* : (tiré à part au Dictionnaire apologétique et d'Alès, art. Dieu). Quoique je conteste en amende je me plais à redire que cet ouvrage est absolument hors de pair.
2. P. 133.
3. P. 136.

sance ou explicitement une psychologie où s'élabore la moelle même de la doctrine.

Notre commentateur le reconnaît, l'objet de cette doctrine est l'idée d'être qui en forme ainsi le point de départ et le nœud. Mais une notion aussi imprécise s'éclaircit bien vite par le travail du génie et prend une tout autre consistance que celle qu'elle emprunterait du seul jeu de l'intellect.

C'est dans la deuxième question du traité de Dieu que saint Thomas expose ses preuves et c'est là-même qu'il signale leur aboutissant, *l'acte pur*[1]. Comprenons ce que cela signifie.

La quintuple argumentation arrive bien à situer à l'origine des choses une nécessité logique : il faut un premier terme, origine et lieu de la multiplicité, un point d'arrêt à la raison dans l'égrènement des concepts, et, puisque tout se manifeste en mouvement et passage de la puissance à l'acte, un acte initial, qui, lui, n'ait pas a subir d'abord la puissance. Seulement, la formule abstraite à laquelle on arrive ainsi n'a rien d'une abstraction que l'énoncé ou l'apparence, et se remplit à l'examen du plus valable contenu.

L'acte pur se confond avec la raison première par quoi se manifeste l'être dans l'infinité des êtres. On ne saurait trop admirer l'étonnante profondeur dont saint Thomas, creusant la distinction aristotélicienne acte-puissance, dote la notion de cause qui, prise dans un sens ordinaire, se réduit, comme le dit justement Mgr Mercier, en une banale tautologie[2]. L'Être initial et principe du *traité de Dieu*, l'éternel et immuable moteur, la raison suprême des formes et des raisons, dépasse de sa perfection l'enchaînement dialectique d'où il apparaît. Exprimé dans le pauvre langage de l'homme, par la généralité ou le mot, il diffère autant du mot et de l'idée générale que le réel de l'image. D'induction en induction la logique mène jusqu'à lui, mais loin d'être nécessité il nécessite, et seul il soutient, par son action incessante et totale, les œuvres transitoires et fragmentaires qui, maladroitement, trahissent sa présence et son pouvoir. Il est, pour nous, d'après les choses, et il est ce que ne sont pas les choses et ce qu'elles laissent supposer. Il fonde en les plaçant dans son infini les qualités dont la création

1. Qu. II, art. 3, III-1.
2. D. Mercier, *Critériologie*, p. 220.

nous apporte le pâle reflet, il mue le temps en éternité, l'espace en absolu, les parcelles de bien en essence de bien, le fragmentaire enfin, le multiple, le dépendant et l'incomplet en unité souveraine. Et par un merveilleux et ineffable dépassement, il impose son Être triomphateur à notre être adorant et misérable.

Voilà jusqu'où nous conduit la simple notion du rapport causal. Dans le labeur imprécis des gestations, l'acte fécondait la puissance et ce qui *pouvait* devenir, devenait... Mais au terme premier de la dualité, qu'on y arrivât par la succession ou par l'échelle ascendante des qualités, il fallait qu'un principe jaillisse de la puissance pour se la subordonner, il fallait pour que quelque chose fût, que quelque chose fût d'abord, il fallait qu'au-dessus du possible s'étendît le rayonnement dominateur de l'acte par quoi s'engendrent tous les possibles. Et c'est ainsi que la pensée, par un sage gouvernement, de la conséquence à la cause, de la cause au principe, montait, montait toujours dans des lueurs grandissantes, pour baigner tout à coup dans la lumière éternelle de l'aube de Dieu.

Cet être et cet acte, ce « soi » en acte, cet abstrait est si peu abstrait, qu'il détient la source de toute richesse et de toute substance. Il réalise au suprême et au seul pur degré l'être qui est « la plus parfaite des réalités[1], et se confond avec le Bien[2]. Il est partout, causant par tout lieu l'être des corps qui s'y trouvent, et toutefois sans nul besoin d'y demeurer en entier » la totalité d'essence « n'étant pas » proportionnée à la totalité de lieu. En sa présence tout se met à nu et toute essence rejoint son essence[3]. Il a tout en lui, comme tout connaissant, non seulement sa forme propre, mais encore celle de chaque chose, étant pure immatérialité alors que la forme ne se limite que par la matière[4]. « Il y a en Dieu », ajoute le commentateur, « quelque chose qui correspond au concept de l'idée, puisqu'il y a en lui la forme représentative du monde ayant tout à la fois raison de principe de connaissance et de principe d'opération[5]. » Que dire de plus, Intelligence active et pure subsistant hors de toute matière, l'Un vit d'autant plus excel-

1. IV, 1.
2. V.
3. VIII, 2.
4. XIV, 1.
5. Pègues, XV, 1.

lemment et profondément qu'il n'assume que le meilleur de l'existence. A cet égard même, seul il vit, et seul il existe, puisque toute création ne vaut que par ce qu'elle en reçoit. D'un mot, il est *ce qui est*, Javeh, l'Océan infini de la substance[1].

Et il faut voir comment, jusque par les attributs négatifs, saint Thomas inventorie la richesse divine. Il commence, suivant Aristote par dissiper l'ancienne confusion entre l'infini de matière, proprement l'indéfini, et l'infini en acte, seul infini, parce que seul ensemble et absolu[2]. Car, en effet, la succession temporelle ou spatiale s'allonge sans se clore, et il n'y a qu'un acte qui puisse enfermer l'absolu. Dieu, de plus, est immuable, indécomposable, ineffable, éternel. Mais ces dénégations apportées à sa substance l'affirment et la fécondent au lieu de la détruire. Le mouvement ne convient pas à celui qui meut tout[3], le plus indivis s'identifie au plus « être » et au plus « un »[4], le temps ne compte pas où n'intervient plus la succession[5]. Et comment une pensée humaine rendrait-elle ces grandeurs qu'elle juge nécessaires, mais qui ne sont pas de son espèce? Ainsi, Dieu, si intimement mêlé à l'intelligence qu'il « l'informe[6] » directement, se révèle par l'analogie au plus profond de sa créature où il dépose des traces qui marquent vers lui une sûre voie. C'est bien en nous que nous le retrouvons, à la fois par la poussée de forces obscures et la claire vision qu'il nous procure de ce qui subsiste hors de nous. Bien mieux, voici du positif: il se rend sensible d'une certaine manière, on le perçoit dans sa lumière, sinon face à face du moins « comme la transparence de l'air permet de voir les couleurs[7] ». Invisible enfin et mystérieux d'un éternel mystère, chacun éprouve sa présence en soi et autour de soi, et n'est-ce point là de l'ontologisme pour peu qu'on écarte la signification trop exclusivement théologique du mot?

Dieu réalise l'être en réalisant et en objectivant l'idéal qu'il supprime pour l'accomplir. Fin suprême et premier principe, il clôt le cercle de vie. Centre et total, il propage au loin les effets qui ne

1. Ap. Damascène, XIII, 11.
2. VII.
3. IX, 3.
4. XI, 4.
5. X, 5.
6. XII, 2.
7. XII, 6.

cessent de dépendre de lui et maintient dans son intelligence le lien de tous les réels. Pas à s'étonner que de l'un s'engendre le divers et que nous ne puissions le reconstituer que peu à peu. « De même que l'infinie perfection de Dieu n'a pu être reproduite dans le monde extérieur que d'une façon multiple et fragmentaire, de même il faut qu'elle se divise et se multiplie pour se reproduire dans le monde[1]. » Dieu se retrouve ainsi à chaque pas de l'être qu'il a fait, et l'être ne s'élève à lui, dans sa courte mesure, qu'en dépistant puis en inférant l'essence, une, de la série des manifestations accessibles. C'est parce qu'il est dans *tout*, que Dieu se retrouve au sommet de *tout*.

L'ontologisme n'est point chose si spéciale qu'on l'a fait, semble-t-il, pour le mieux condamner. La discipline ecclésiastique le confond avec le réalisme absolu, c'est-à-dire avec l'hérésie qui prétend saisir directement Dieu dans ses œuvres et le contemple en soi. Et saint Thomas oppose justement à cette erreur que la déité est vue en sa « lumière » et non en elle-même[2]. Mais saint Anselme ne dit pas autre chose et, je pense, insiste suffisamment sur le caractère ineffable de l'Être premier. Quelqu'un d'ailleurs a-t-il jamais soutenu vraiment une opinion aussi déraisonnable que l'autre. Avec plus de largeur et d'exactitude l'ontologisme me paraît devoir se définir : la conscience que nous prenons en nous, d'un idéal hors de nous, l'inférence qui nous amène, de nos sentiments et de nos pensées, au principe où ils se retrouvent en toute perfection, la force de synthèse qui, du meilleur dispersé de l'être, conclut à l'être un et parfait, sans rien préjuger de sa nature, Dieu retrouvé enfin dans son œuvre et surtout dans ses œuvres d'ordre intellectuel et moral,

C'est en ce sens qu'on peut parler d'un ontologisme de saint Thomas. J'ai ajouté que c'était un ontologisme *dynamique*. L'aboutissant de l'opération logico-psychologique dépasse le « quelque chose » au-dessus de tout d'Anselme et se dessine en traits à la fois plus féconds et plus précis. Il ne s'agit plus d'un être dont on ne sait à peu près rien sinon que le raisonnement et l'intuition le nécessitent, mais d'un créateur saisi dans sa fonction essentielle

1. XIII, 4.
2. XII, 4.

qui est d'être, de créer, de vivre, et, pour cela, d'agir. Et voyez comme là encore, nous nous retrouvons pour le retrouver.

Toute existence se forme et s'écoule par l'activité; qu'on se détermine ou qu'on subisse, on change, on avance, et les cadres mêmes de la connaissance, les notions premières s'organisent d'après l'espace et le temps, théâtres éternels d'une éternelle mutation. L'acte s'affirme donc en marque propre de l'être. Plus on agit, plus on est. Quelle richesse d'être ne possédera point dès lors celui-ci, de qui s'engendrent tous les autres et qui, dans une immense opération à la fois universelle et sans effort, ne connaît ni l'indécis de la puissance, ni l'inertie de la matière, unit dans l'identité la cause et l'effet[1], et reste intact, l'œuvre la plus formidable faite, comme s'il n'avait jamais œuvré[2].

L'intuition et l'expérience de l'acte élèvent ainsi l'homme au concept d'un agent souverain d'où part et où aboutit l'essence même de l'action. Ce concept, pour le croyant, se réalise dans l'ineffable personnalité de son Dieu. Il y retrouve ce qu'il y a mis, mais agrandi jusqu'au méconnaissable. Il se voit penser ou agir et il multiplie les maigres résultats qu'il obtient par un exposant infini. Alors se tracent dans son imagination les traits d'une figure immense et voilée. Du temps qu'il supprime il fait l'éternel, de l'espace qu'il abstrait, l'infini, du mouvement dont il ôte le mobile, l'acte permanent et premier. Ses qualités, ses sentiments participent du magique idéal et avec lui se résolvent dans l'unité parfaite. Le Beau, le Bien, l'Acte s'identifient : Dieu règne seul. Le tremblant hiérophante s'agenouille plein à la fois de peur, d'admiration et.... d'espoir. Il voit, il croit. Il a franchi les limites de la chair, il se perd dans un monde où le plus précieux du sien ne se retrouve que divinisé. Pour s'affranchir de tout lien et se guérir de toute infirmité, il place dans l'inattingible les biens dont il craint que la mort ne le débarrasse.... Et alors qu'il croit si bien se délivrer de lui, a-t-il jamais été plus profondément soi!

Je ne veux pas oublier que la manière de saint Thomas est le syllogisme, qu'avant tout il démontre et qu'il professe que la connaissance de Dieu demeure « essentiellement acquise et médiate [3] ».

1. XIX, 5.
2. XXV, 2.
3. Garrigou-Lagrange, *Loc. cit.*, p. 11.

La simple adresse dialectique cependant n'explique point seule un tel génie. Il incarne la sagesse de l'Église : il maintient l'équilibre entre les nécessités de l'esprit et les exigences du sentiment. Personne mieux que lui ne se garde contre le subjectivisme : il ne réussit pas moins à vivifier l'abstrait de tout le fond valable du subjectif. A une lecture un peu sympathique la sèche monotonie de l'exposition s'ouvre peu à peu sur des arrière-plans d'une profondeur émouvante. L'Acte, l'Un, l'Être, terminent une marche dialectique, mais ce qui les constitue, c'est moins le raisonnement que la source où le raisonnement a puisé, l'âme même et l'être tout entier qui, de la qualité passe à la perfection, du fragmentaire au total, du transitoire à l'éternel et du connu, familier et sensible, au plus sensible des Inconnus.

Toute la force, toute la séduction et tout l'abus hélas de l'admirable théologie catholique dans cet ontologisme bien entendu ; ce sens unique de l'usage à faire et à ne pas faire des trésors de l'homme. Jamais on n'a fouillé avec plus de délicatesse le sentiment pour y asseoir une conviction et jamais on n'a mieux prévenu par la sagesse de la raison l'impatience et l'excès de la sensibilité.

Plus tard, l'équilibre se rompra, et toute vie morale se confondant avec la motion intime de l'être, un ontologisme tout subjectif prévaudra contre l'ontologisme harmonieux et mesuré que sous d'autres noms, l'Église admet implicitement. Et, par ses excès, il accusera le vice et l'illusion de l'abus initial. Nous voyons déjà, nous y verrons mieux, que c'est en vain qu'on s'efforce de sortir de soi et de chercher la vie hors des conditions de la vie, que dans toute leur magnificence les dogmes et les doctrines demeurent de l'humanité, qu'il y a une vérité, certes, et des vérités, mais qu'elles sont de nous et que nulle démarche, nul trajet, ne saurait porter un seul de nos pas hors du cercle où notre inexorable nature nous contient.

IV

La liberté n'offre pas moins de périls aux idées qu'aux hommes et il est assez piquant de constater que la philosophie, libérée de la tutelle du dogme, tombe en des excès et des absurdités que la théologie sérieuse ne connaît point.

L'Église parle de l'être et de la morale avec vraisemblance ou

sans contradiction : les métaphysiciens libres, jusqu'ici, n'en traitent que par des systèmes où le déraisonnable le dispute au gratuit et justifient presque la boutade de l'abbé Coignard sur ceux qui croient en Dieu sans y être obligés.

L'ontologisme théologique — au sens large — par la nécessité où il se met de retrouver Dieu en l'homme et d'isoler l'homme de Dieu, garantit à la connaissance une réalité indépendante du mécanisme cérébral, et une matière que, loin d'engendrer, la sensibilité travaille. La représentation physique, là, fixe l'image véridique du monde extérieur, la vie morale correspond à un idéal objectif et d'autorité, le progrès spirituel s'accomplit par une action spéciale et nettement déterminée du souverain pouvoir. L'homme peut prendre ses assises hors de lui-même et se donner l'illusion de la solidité. Il lui suffit d'un acte de foi qui l'enchaîne et, en même temps, le délivre. Mais cet acte, quand il a désappris de le faire, que lui reste-t-il ?

Il lui reste à s'adresser à soi, et c'est la grande trouvaille des temps modernes, leur misère et leur grandeur. Quand nul ne veille plus sur nous, il nous faut bien songer à nous protéger nous-mêmes, l'âge viril succédant à l'enfance cherche à tirer de son fonds le principe de certitude et la règle de vie qu'il ne reçoit plus d'autrui. Aussi voyons-nous la philosophie qui tente de succéder au christianisme se réclamer, sous des formules diverses et avec une obstination têtue, du sens intérieur.

Le premier nom qui s'impose quand on songe à cet événement est celui de Rousseau. Nous autres Français n'y prenons pas assez garde et nous étonnons d'abord quand les penseurs étrangers attribuent dans l'histoire des idées un rôle capital à celui qui reste surtout pour ses compatriotes de langue, qui l'étudient superficiellement, une manière de poète ou de romancier et l'initiateur ou la source du mouvement romantique. Et pourtant, si nulle nécessité ne lie Kant à Rousseau, à coup sûr, tout Kant se retrouve dans quelques lignes de Rousseau.

Celui-ci expose le déisme de façon à nous faire comprendre la sévérité particulière de l'Église pour cette erreur. C'est partant de soi-même et du sentiment qu'il arrive à la connaissance du monde sensible ou du monde transcendant et la conscience le mène à Dieu, comme la sensation aux réalités du phénomène. Il semble,

ainsi que Descartes, s'élever de la claire conception de l'être, à la nécessité du réel externe, puis à l'esprit et enfin au principe premier. Ne vous y trompez pas pourtant. Il ne fait pas appel pour découvrir les éléments de la connaissance à la réflexion et à l'esprit. Il ne dit pas : « Je suis une chose qui pense »[1], il déclare : « J'existe et j'ai des sens par lesquels je suis affecté »[2], si vous voulez : Je *sens*, donc je suis : « Exister par nous, c'est sentir »[3]. Et je veux bien que la position reste à peu près cartésienne, tant qu'il ne s'agit que de conclure de la sensation à l'objet de la sensation, mais je doute que Descartes eût admis le mouvement passionné qui, par la conscience, pose l'âme et Dieu et qu'il eût écrit du sens moral : « sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs, à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe[4]... » Descartes était chrétien.

Cette singulière idée qui sépare l'intelligence propre de la conscience pour les opposer presque, Rousseau y revient avec dilection, et elle va nous éclaircir le point capital du mouvement. Voici en effet une lettre, du 15 janvier 1769 à M. de M., qui constitue une véritable et définitive apologie du sens interne, et voici ce qu'on y peut lire : « Tout ceci, monsieur, ne vous paraît guère philosophique, ni à moi non plus, mais, toujours de bonne foi avec moi-même, je sens se joindre à mes raisonnements, quoique simples, le poids de l'assentiment intérieur. Vous voulez qu'on s'en défie; je ne saurais penser comme vous sur ce point, et je trouve au contraire, dans ce jugement interne, une sauvegarde naturelle contre les sophismes de ma raison... » et plus loin : « Eh! qui ne sait que sans le sentiment interne, il ne resterait bientôt plus de trace de vérité sur la terre, que nous serions tous successivement le jouet des opinions les plus monstrueuses, à mesure que ceux qui les soutiendraient auraient plus de génie, d'adresse et d'esprit, et qu'enfin, réduits à rougir de notre raison même, nous ne saurions bientôt plus que croire ni que penser... »

Rousseau avait raison de se méfier de l'esprit, du talent et du

1. 2e *Méditation*.
2. *Émile*, liv. IV. Profession de Foi du vicaire. La deuxième affirmation vient tout juste avant l'apostrophe à la conscience.
3. *Id.*, *ibid.*
4. *Id.*, *ibid.*

génie. En tout cas, le premier, il donne une formule quelque peu solennelle de cette loi de l'assentiment intérieur : une chose est, dans son principe et ses conséquences, non pas seulement parce qu'on la conçoit, mais parce qu'on la sent évidemment comme telle. Ce n'est pas là une trouvaille philosophique essentielle et il a fallu beaucoup d'adresse et quelques grands hommes pour relever ce qu'elle affiche de superficiel, mais elle arrivait à son heure et nous la subissons encore.

La « raison » au XVIIe siècle, consistait en quelque chose sur quoi l'on s'entendait sans la trop définir. C'était une manière de qualité naturelle où se dosaient modérément l'intelligence pure et la sensibilité, où prédominaient le sens pratique et l'instinct social. Soumise au dogme qu'elle ne touchait que pour le servir, elle répugnait à la métaphysique et plutôt inclinait vers l'observation morale. Le jour où, avec Descartes, elle voulut doubler l'autorité de son acquiescement, elle ne la mit point en cause, et travailla sur un arrière plan de croyance qu'elle ébranla, mais bien sans le vouloir. Elle ne laissait pas pourtant de contenir des parties séparables que précisément la foi accordait et qui purent suivre chacune leur destin quand la liberté de pensée triompha. Alors, la raison raisonnante et déraisonnante, marchant toute seule, aboutit à l'impasse du positivisme, et la morale, puisqu'enfin il en faut une, trouva son refuge dans le subjectif le plus à nu.

Rousseau avait répandu la nouvelle vérité. La France en essaya la pratique, et l'Allemagne, naturellement, en fit la théorie. Kant se place au centre et au sommet de la philosophie du siècle dernier et de toute philosophie, si les deux courants de pensée humaine qui partent de lui et s'y rejoignent, ramènent dans leur sillage toutes les tentatives qu'on peut diriger contre le problème métaphysique. La raison « pure » en effet, la raison spéculative, tout humaine, ne conclut pas au dehors de l'homme, et, quoi qu'on en dise, il ne subsiste guère de certitude sauf quant au sensible, si par des voies plus ou moins détournées, nul secours ne lui parvient. Les syllogismes en vain s'alignent et les idées générales s'affirment. Lettres mortes ils ne s'animent que de l'âme du lecteur et la raison la plus démonstrative de l'existence de Dieu retombe morne et stérile si déjà l'on ne sent Dieu.

Tout le dogmatisme s'acharne sur Kant et feint avec bruit d'en

triompher. Le colosse vacille parfois mais ne s'ébranle pas. Tant qu'on ne s'adresse qu'à la raison pour avoir raison on doit bien vite convenir que, si le chemin est sûr il ne mène pas loin, et qu'on ne tire guère de l'endroit où se raréfie le plus la qualité, le plein et le réel de la qualité. Tout ce qu'on peut faire, par exemple, sur le point essentiel, revient à poser l'existence de Dieu comme une *nécessité absurde*, et devant ce piètre résultat, si l'on ne se résout à d'autres moyens que ceux par lesquels on y parvient, le courage tombe à bon droit. Non ce n'est pas de la spéculation que sort la certitude, même spéculative.

Et Kant, pour rentrer dans le grand chemin qu'il ne quittait que pour le mieux rejoindre, un peu plus haut, ou un peu plus bas, suivit la voie de traverse que venait de battre Rousseau. Jusqu'à lui, dans l'Église, et cette manière était bien plus illusoire mais bien plus profonde, on passait de Dieu à la morale; lui passa de la morale à Dieu.

Il reconnut des actes, non obligatoires en tant que divins, mais divins en tant qu'obligatoires [1]. Dans la ruine générale de l'intelligence, en effet, une valeur subsistait qu'on ne pouvait, qu'on ne voulait pas réduire : le sentiment moral. Nul moyen d'en éluder l'action, nul essai d'en restituer la genèse. L'occasion était trop belle de se remettre sous le joug, de fuir dans la quiète atmosphère des servitudes l'air trop fort de la liberté. Le sens du devoir, la plus efficace et aussi la plus explicable, la plus relative, la plus humaine des notions se présenta d'un air auguste et mystérieux. Ce qui, par nature, s'en accommode le mieux, répudia toute explication positive et se déclara sans cause, crainte peut-être d'avouer quelque basse origine. L'obligation apparut dans la conscience hors de tout lien et de toute nécessité. A cet « inconditionné », à ce fils sans père, il fallait donner une raison qui satisfît au bon principe de causalité. On n'en trouvait heureusement ni dans le monde physique, ni dans le monde moral : c'est donc qu'il existait un autre monde. Par une monstrueuse interversion alors, le devoir donna la main à l'âme qui à son tour donna la main à Dieu.

Je ne plaisante pas et je n'aurais qu'à mettre la chose en termes savants pour restituer dans leur formule et le kantisme et, à peu près, toute notre philosophie morale laïque. Le fait d'une loi de

1. Voir not., *Critique de la Raison pure* (Canon de la Raison pure, II, *in fine*).

provenance, sinon de nature, extra-humaine, implique ces conséquences : un sujet doué de survie pour la réaliser puisque rien n'y pourvoit dès ici-bas, un juge enfin, le souverain juge.

Remarquez dans toute cette construction qu'on part de soi et que pour conclure à l'extérieur idéal, on ne lui demande rien, non plus qu'à l'autorité!

C'est contredire à l'enseignement traditionnel. Certes, on peut se retourner, prétendre que si on atteint le parfait par la loi morale il reste néanmoins le terme originel et la cause, qu'à notre faiblesse appartient de nous élever jusqu'à lui par le chemin que lui-même il a commencé de tracer en nous. Mais la théologie ne restreint point jusque-là les moyens d'accéder à la vraie connaissance et ne fixe pas dans le devoir la seule réalité. Jalouse de maintenir l'intégrité de Dieu et la libre dépendance de l'homme, elle distingue le serviteur du maître qui le dirige par de secrets moyens. L'être reprend sa place d'être parmi les êtres. Il forme des certitudes que lui garantit la véracité divine, il se distingue d'un monde extérieur authentique et d'un monde invisible révélé. Il prend confiance en sa raison qui, si fragmentaire soit-elle lui vient de Dieu et ne peut le décevoir tant que Dieu la conduit. Misérable et petit, pour s'aiguiller sur la voie des grandeurs et des richesses il ne dispose pas du réel appui d'une impression tout interne et qui passe vite à l'illusoire. Il s'emploie à son destin dans sa diversité et tourne vers le créateur toutes ses forces de créature.

Bien que l'Église se ferme, hostile, à une telle conception, un catholique n'a pas craint de fonder la certitude sur le subjectivisme kantien. Pour M. Ollé-Laprune, en effet, l'idée de devoir marque le départ de tout réel, et la liberté, d'abord, se subordonne à l'obligation [1]. L'évidence qui, dans les choses, se fixe par la présence, émane avec la même autorité de la persuasion et de l'expérience dans l'ordre moral. « La certitude complète est personnelle, elle est l'acte total de l'âme même embrassant par un libre choix, non moins que par un ferme jugement la vérité présente, lumière et joie, objet de contemplation et d'amour, de respect et d'obéissance [2]. »

Non que la *vérité* dont témoigne la certitude se réduise au sub-

1. Ollé-Laprune, *La Certitude morale* (Introduction).
2. *Id.*, *ibid.*, ch. II (*in fine*).

jectif : elle est la vérité, éternelle et déterminante, mais c'est bien par soi-même qu'on y parvient, et d'ailleurs, qu'importe la méthode : « Dès qu'un objet est légitimement atteint, quelle que soit la nature du procédé qui a servi à l'atteindre, il est connu[1]... »

Imprudent aveu, non moins que celui qui range les postulats moraux dans l'ordre du fondamental et de l'essentiel, de ce qui est « affirmé » avant d'être « expressément reconnu[2] ». Où n'ira-t-on point par de tels principes? N'est-il pas raisonnable, ajoute l'auteur, d'admettre « d'une part qu'il y a des choses certaines qui passent l'esprit de l'homme, et d'autre part, qu'il y a des vérités indémontrables où s'appuie la pensée[3]? »

Oui, mais quand on détermine ces vérités, quand on résout leur inconnu, et quand, pour ce gigantesque travail on ne part que de soi... et d'elles-mêmes? Calvin non plus, ne voulait point d'autre preuve que la preuve intérieure : « Car la vérité est exempte de toute doulte — dit-il — puisque sans autres aydes elle est de soy mesme suffisante pour se soubstenir [4]. »

Aussi une telle position paraît-elle étrange dans la pensée catholique. On n'ose désavouer tant de mérite et de bonne volonté, mais on maintient le désaveu du silence. Ollé-Laprune est nommé à peine, d'un mot furtif, vers la fin de la *Critériologie* de Mgr Mercier où il aurait dû tenir tant de place, et ses admirateurs préfèrent en lui le mystique au dialecticien. Évidemment, avec un peu d'adresse l'accord se fait avec le dogme : le point d'origine, ce sens intime et personnel du devoir et de l'obligation, reste bien inquiétant.

Les théories subjectivistes présentent l'ontologisme dans sa pleine valeur et, à la fois, sous sa forme la plus hasardeuse. Elles dérivent en effet à elles, toute la vigueur du sentiment, et ne se soucient guère de se légitimer par l'intelligence, rompant ainsi la sage harmonie où la scolastique s'efforçait d'ordonner l'ensemble de l'être spirituel. Leur formule peut se ramener à ces points extrêmes : Cela *est*, parce que je le sens, ou Cela *est*, comme je le sens... Naturellement, à de telles affirmations il n'y a rien à répondre. Elles triomphent parce qu'elles ont la force, mais le droit se retire d'elles, que d'ailleurs elles repoussent avec dédain.

1. *Id.*, *ibid.*, p. 85.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 32.
3. *Id.*, *ibid.*, p. 139.
4. Calvin, *Institution*, etc., p. 22 du texte de 1541 (éd. Lefranc).

L'aveuglement qui frappe alors le fidèle éclate déjà et surtout chez le maître. Rien n'autorisait Kant, après la ruine des spéculations rationnelles, à faire une exception unique en faveur du jugement moral, et à déduire l'absolu du fait où, peut-être, se marqua le mieux le relatif. Rien ne prouve que la loi morale soit « inconditionnée », sinon le désir ou le besoin de la rendre telle pour rapprocher Dieu qu'on a fini par perdre à force de l'éloigner... Le kantisme et le subjectivisme reposent sur la plus fragile des bases, l'assentiment. Valables pour l'individu, ils s'infirment, quant à l'apologétique, et l'adversaire n'a qu'à leur opposer un assentiment contraire. Aussi ne sauraient-ils convenir à nulle religion d'autorité, et l'Église le leur fait bien voir.

Une ingénieuse tentative, cependant, reprenant des voies analogues prétend les utiliser sans les suivre jusqu'à l'erreur. Elle nous amène par les doctrines de l'immanence, à un ontologisme psychologique, digne de clore la série.

V

La doctrine d'immanence se présenta sous deux formes telles, que l'Église, se prononçant tout de suite sur l'une, hésita devant l'autre, et dut chercher pour découvrir le danger que voilaient des dehors spécieux. Sa traditionnelle sagesse à la fin triomphe : ce n'est point sans un regret des esprits séduits, mais une fois de plus le spectateur s'étonne devant la profondeur qui perce à jour, infailliblement, la trame des subtilités les plus fines, et pour ne songer qu'à son vrai, ne jette pas moins une clarté puissante sur le vrai de chacun.

Dans un sens général, et un peu superficiellement, l'immanence se définit par l'interdépendance mutuelle : « Rien n'existe à l'état isolé, tout tient à tout, non point par des liens adventices et séparables, mais par le fond et l'essence même[1]. Ainsi la présente son principal adversaire. C'est le contraire de la transcendance qui place le principe hors de la portée de l'objet et pour ainsi dire le « conditionnant » du « conditionné ». Et il semble après de tels préalables que ce dernier parti assume seul le paradoxe ou la fantaisie et que les immanentistes puissent déjà se réclamer du bon

1. Tonquedec, *Immanence*, p. 5.

sens. Mais il faut voir plus loin que les mots, et, souvent, que les choses.

Quoi de plus vraisemblable, en effet. Tout se tient dans le monde, de proche en proche, nulle solution de continuité, n'isole nul point de l'univers, et la moindre touche sur un point de l'immense clavier éveille un son qui ne meurt pas sans secouer le plus lointain atome. Il se peut, et c'est ce qui arrive, que l'ébranlement s'affaiblisse à travers les milieux divers et semble s'annuler : disons alors que nos moyens défaillent mais non que la motion s'arrête. L'acte ne se clôt que revenu en quelque manière à son point de départ, pour, de nouveau, reprendre une interminable course, et, mathématiquement, le geste du doigt levé se répercute jusqu'aux sphères.

Rien n'échappe à rien dans l'infinie solidarité du Cosmos, des liens subtils se ramifient par l'étendue où voyagent les mondes, et, mieux encore, sous les apparences, une substance unique se différencie ou s'impressionne, nuancée dans son ensemble à chaque accident particulier, comme un même visage diversement coloré par des impressions diverses.

C'est, à bien peu près, le principe de l'astrologie judiciaire : la connexion des composants du monde permet de les interpréter l'un par l'autre, et de lire dans le ciel les événements correspondants de la terre. Dans la sage distribution des êtres, effets ou causes se tiennent et se soudent sans rien perdre de leur mobilité fatale et deviennent, par nature, signes les uns des autres L'univers présente une œuvre composée une fois pour toutes et qu'il s'agit d'interpréter. L'interdépendance y triomphe, absolue.

Toutefois, ici, nous allons plus loin. On fait tort, je l'ai dit, à l'immanence, en la définissant par cette même et seule interdépendance. La *relation* n'est pas son tout. Elle entend plutôt marquer la permanence et l'évolution où chacun des êtres, d'un fonds commun de sentiment et d'esprit, se distribue, comme dans le physique, sous divers modes, d'une identique matière. L'idée de rapport revient à son rang parmi les simples conséquences. Ce qui importe c'est l'élément général et dissimulé qui met en jeu le progrès normal ou surnaturel de l'individu [1].

Malgré cette dernière concession l'Église ne s'est pas laissée

1. Cf. d'Alès, Art. *Immanence et Méthode d'immanence* (Valensin).

prendre. Elle a vite vu que, sous prétexte de rendre la divinité plus vraisemblable et plus accessible, on la délayait en quelque sorte dans les choses pour aboutir à un solide panthéisme. Car voici la fin de l'immanence quant à ce chef principal.

Dieu n'est plus cette unité qui, hors du monde, l'anime d'une inexplicable vie. Il se retrouve en chaque être et surtout en chaque esprit. Le sentiment, la pensée, l'action le dégagent peu à peu des phénomènes qui le voilent, des réalités morales où il se manifeste, pour l'instaurer dans sa pureté, pour l'atteindre par voie directe. Il « se fait » enfin selon une vieille et peu orthodoxe formule, plus qu'il n'est. Qu'on se répande après en affirmations verbales pour garantir la doctrine et qu'on pose que la manière n'engageant point la matière, le Souverain Bien se dispense sous des espèces diverses et fragmentaires tout en se conservant un et entier, peu importe, le fait persiste : le Créateur s'est vu découvrir et définir par la créature, d'induction en induction, d'expérience en expérience; passer du détail à l'ensemble, du phénomène à la loi ou à la réalisation ontologique et finalement traiter comme une simple idée générale.

L'immanence qui revient, quant au système, à un plotinisme dégénéré, présente une doctrine aussi riche de psychologie que faible d'idée. Très choquante pour Dieu, elle ne satisfait pas davantage à la raison que d'ailleurs elle malmène assez. On n'a pas de peine à lui répondre qu'à l'interdépendance s'oppose souvent la contingence et que, si les diverses parts de l'univers se juxtaposent, chacune garde assez d'étendue pour localiser la plus grande partie de ses mouvements. Il se peut, ou on peut imaginer que par a base tout se tient ou que le monde présente à des yeux meilleurs que les nôtres un ensemble où chaque pièce concourt au jeu d'un tout défini : à la surface où seule se meut la faiblesse infinie de notre perception, les mouvements de la vie s'isolent et meurent vite. De plus, selon la plus ingénieuse image de M. de Tonquedec les rayons se confondent-ils pour émaner d'un centre unique [1]? Si l'on nous objecte maintenant qu'il s'agit d'une interdépendance morale et que notre acte propre nous livre l'essence de l'acte universel, ceci est une autre affaire, et nous y arrivons.

A la doctrine d'immanence se lie le nom de M. Blondel. M. Blon-

1. *Loc. cit.*, p. 61.

del répudie l'exposé naturel de la théorie et entend conserver le Dieu et la pensée de l'orthodoxie. Il y arrive par des procédés singuliers. Il dénie à la raison raisonnante le droit à nulle réalité. Il pourrait presque dire avec M. Bergson que l'idée, pétrifiée dans le langage, perd toute valeur et seulement fixe dans une formule toujours incomplète les forces intimes qui l'engendrèrent.

C'est, en effet, dans le fond obscur et confus de l'être que s'élabore toute vie. « La conscience puise ses aliments dans l'immense milieu qu'elle résume en soi, mais elle ne le résume et ne le contient qu'en le dépassant, qu'en formant une synthèse originale, qu'en devenant l'acte de toutes ces conditions et de ces puissances subalternes [1]. » On le voit, le mot y est, dans quel sens particulier ! l'être se forme d'un assemblage de *puissances* obscures, qui, par la psychologie, passent à l'*acte*. L'action fonde, perfectionne et définit la vie. Elle nous révèle à nous-mêmes, elle nous impose la vérité, elle nous enseigne et nous élève, non plus par des syllogismes ou des maximes, mais par l'expérience inoubliable de ce qu'il nous importe de pratiquer ou de savoir.

En nous sommeillent les virtualités que l'action dégage. Dieu comme les autres; en nous, par un naturel besoin de surnaturel, se préparent les voies de la vraie religion. La terre n'épuise ni le besoin de l'esprit, ni l'exigence du cœur et nous gardons conscience » d'une incurable disproportion entre l'élan de la volonté et le terme humain de l'action »[2]. Or, quand le poids de notre incapacité pèse sur nous, quand toute nourriture se dérobe à notre appétit, voici descendre la manne céleste : une religion paraît qui suffit là où la nature s'avoue impuissante qui, par ses offres, satisfait à notre impérieuse demande. On la reconnaît parce qu'on l'a découverte déjà en s'approfondissant et elle impose sa vérité, même extérieure dans l'indubitable absolu de l'évidence interne.

L'Église n'a pas goûté cette apologétique. « La religion catholique », écrit M. Valensin, « a la prétention de s'appuyer sur une communication de Dieu aux hommes, non seulement individuelle et intérieure, mais intrinsèque et sociale »[3]. M. Blondel, dit M. de Tonquedec « échappera à toutes les erreurs qu'il côtoie... au

1. L'*Action*, p. 193.
2. *Id.*, p. 189-190.
3. D'Alès, art. cit., col. 574.

phénoménisme, parce qu'il s'ouvrira par l'action une voie nouvelle et unique, vers la réalité, à l'immanentisme moderniste, parce que pour lui, la nécessité subjective du surnaturel n'en prouve nullement l'existence. Mais, en vérité, ses moyens de défense lui auront coûté cher : toute la valeur de la raison humaine[1]. »

Or, si la raison ne donne pas la clef magique du temple, elle trace vers le temple l'avenue royale et le mystère la complète sans l'abolir.

Pauvre philosophie que la philosophie de l'immanence, malgré d'ingénieuses subtilités, même aux mains de M. Blondel, « vaines », « fausses », « idolatriques », les « conceptions de la raison humaine », « cause première ou idéal moral » « si on les considère isolément comme d'abstraites représentations[2] ». « Toute pensée est autochtone et il n'y a de vérités vraies pour nous que les vérités indigènes. Nos désirs sont et valent ce que nous sommes et ce que nous les faisons, l'idée traverse le sentiment sinon elle reste lettre morte[3]. » Ainsi parle M. Blondel, avec raison dirait-on, mais sur le fond il se trompe. Il est faux que l'idée se réduise jamais aux seuls mots qui l'expriment, que la logique ne sorte point de ses figures. Il est faux, et nous l'avons montré à propos de saint Anselme, que les scolastiques n'aient fait que de la logomachie. Il est faux que les mots perdent le contact de ce qu'ils expriment. On ne sépare pas ainsi l'homme de l'homme et un champion de l'interdépendance devrait l'oublier moins qu'un autre. En réalité, la pensée double sa forme logique d'un contenu sentimental, et, sans rien préjuger des questions d'origine, le concept se vivifie toujours d'une sensation plus ou moins lointaine et voilée.

Les mystiques se laissent-ils dérouter par la lettre du dogme et ne la vivifient-ils point tout en la respectant? Voyez sainte Thérèse et l'Incarnation, saint Bernard et *le Cantique des Cantiques*, saint Anselme et son argument. Des catholiques ont-ils pu oublier de tels exemples?

L'homme s'organise en un tout variable mais permanent, quant au fonds, où se distribuent, de par sa nature, l'intelligence et le sentiment, où se mêlent, s'épaulent et se fixent l'un par l'autre, l'objectif et le subjectif. De cette dualité nécessaire les immanen-

1. *Loc. cit.*, p. 96.
2. Cité par Tonquedec, p. 21.
3. *Action*, p. 105-106.

tistes ne proposent que le dernier terme et veulent tout y rejoindre, sans croire que, non contents d'attenter à l'esprit, ils se contredisent dans l'expression même, puisque ainsi qu'on le leur fait justement remarquer, ils construisent aussi et que « démontrer la nécessité de l'action, ce n'est point agir, c'est spéculer [1]».

Philosophie superficielle et incomplète sous son dessein universaliste et ses à-côtés en profondeur, mais riche d'aveu. Pour atteindre l'inattingible, on ne spécule ni ne cherche : on se guette et on tâche de se saisir dans la suite ininterrompue de ses actes. De l'évolution interne et non plus de la nécessité logique, surgit le premier nécessaire[2]. Dieu, tapi en quelque sorte, ou diffusé dans la créature, et obscurci de toutes les ombres de la chair, au cours de la vie morale, peu à peu se dégage et vient à jour. Dieu, disons-nous pour complaire au fidèle. Car tout aussi bien ce peut être une idée que l'expérience prend ou imagine d'un certain Dieu, et à laquelle se confère la réalité d'une certitude et d'une foi personnelles. Quelle preuve objecte le catholique, que ce soit bien le Seigneur qui se manifeste dans ces mouvements qui se réduisent à l'homme et rendent à peu près inutiles la Révélation et l'autorité.

Or, n'ai-je point parlé d'un ontologisme psychologique? Avec des pièces mouvantes, mais toujours des éléments humains, avec des émotions, des actes, des conséquences, des désirs, avec cette immense déception d'une vie qui perd tout sens si on ne la considère qu'en elle-même, avec le surnaturel que légitime cette défaillance de la nature, de tout ce fonds permanent de l'espèce, l'image se constitue d'un monde, raison du monde visible, et la rencontre se fait avec une réalité que l'Église présente, mais n'impose plus. Qu'est-ce à dire, sinon que l'être a pourvu par ses propres moyens à sa satisfaction, que tout ce qu'il adore, il le tire de lui, que, se refusant à définir les vérités qu'il découvre, par ce raffinement dans l'interprétation de ses forces, il porte l'ontologisme à son point d'extrême décadence, le réduisant au subjectivisme le plus dénudé, à cette incroyable usurpation du sentiment, systématisée par Kant, issue de Rousseau et d'un siècle qui paya de la raison, la sottise de se vouloir faire une raison toute neuve, et de rompre avec le passé.

1. *Immanence*, p. 114.
2. Voir not., *Action*, p. 337 et suiv.

Plotin, l'ancêtre des immanentistes, exclusivement théologien, se mouvait sur un terrain solide. Pour lui, toute réalité se forme du principe spirituel issu du premier principe, puisque la matière se définit par le non-être, et le monde s'ordonne selon la procession du Bien souverain. Quand la pensée revenant sur soi retrouve son fond permanent et s'y repose dans l'extase ou la délectation, ce n'est pas l'homme qu'elle atteint, mais Dieu, par une attitude exactement inverse au blondelisme qui, lui, se contente de deviner Dieu à travers l'homme.

L'École a toujours maintenu cette présence réelle, cette objectivité du Créateur dans la créature, et saint Thomas excelle dans la façon dont il établit le rapport. Le fidèle qui le suit connaît ses forces et l'aide apportée à ses forces. Il sait dans quelle mesure il peut compter sur soi, et dans quelle autre il lui convient d'attendre un appel mystérieux et précis. Il n'abandonne rien de ce qui s'affirme bon en lui ni ne s'y fie aveuglément. Il vit sur la « raison » éclairée par « la foi », prêt à recevoir avec modestie les joies surnaturelles.... L'immanentisme rompt l'heureuse proportion et détruit l'édifice : par la griserie de l'action, par l'absence de tout contrôle extérieur, il livre le croyant désarmé à tous les abus du sens propre.

Il fait beaucoup pour nous. Il nous livre, en plein, le mécanisme psychologique de cette tendance que nous venons de suivre à travers ses manifestations principales, et qui consiste à généraliser, à objectiver, à réaliser les sentiments et les idées jusqu'à conclure de l'homme, hors de l'homme, de l'idée de Dieu, à Dieu....

Nous avons inventorié en passant de grandes illusions et de notables richesses. Mais, de l'ontologisme, si adroit, quand on sait le prendre, de saint Anselme au dévergondage lyrique des immanentistes, quelle chute!...

VI

Le terme *ontologisme*, peut marquer deux degrés d'une même tendance, deux moments d'une même opération de l'esprit. Dans un sens restreint et technique, il s'entend de l'erreur qu'impute la discipline ecclésiastique à une intelligence qui prétend à « la vision *immédiate* de l'essence divine et de la nécessité de l'être divin ». Et qu'on prenne garde à ce qualificatif « d'immédiat » pris dans sa stricte valeur. Ce qu'on dénie à la connaissance du supra-sensible,

c'est de s'opérer sans intermédiaire, de toucher, ou tout au moins de sentir Dieu *directement*, par contact ou par infusion.

A cette vue, peu sage en effet, puisqu'elle rejoint sans raison des qualités aussi incompatibles que le fini et l'illimité, le relatif et l'absolu, l'orthodoxie oppose une méthode qui, par une adroite « analogie », mène de la nature de l'homme, non pas aux attributs de Dieu, mais à la certitude sur leur réalité, puis à une manière de science à leur égard, analogue au lointain reflet d'une insoutenable lumière. Cet espacement accorde le contradictoire et résout l'impossible, maintient l'être premier dans son intégrité et toutefois lui ouvre l'accès de l'homme auquel, du même coup, il interdit la vision angélique imprudemment consentie par l'opinion rejetée.

Je n'entends pas établir dans quelle mesure les aspects précédents de l'ontologisme légitiment la sentence portée contre la doctrine en général. Tous, plus ou moins, prouveraient par l'analyse ou la distinction qu'ils se défendent d'établir entre la créature et Dieu une connexion « immédiate ». Pour les frapper sûrement, la condamnation aurait dû s'étendre jusqu'au principe. Mais alors, ce n'eût pas été l'hérésie seule qu'on eût atteint.

L'ontologisme, défini dans son ensemble et en même temps dans son mécanisme et sa portée, revient à un constat ou à une collation de réel, et comme je l'ai dit, à une « réalisation du concept et du sentiment ». Qu'on y pense. L'argument de saint Anselme conclut à la réalité objective, d'une conception formée en nous par la logique et la psychologie; saint Thomas, du mouvement, à un *acte* premier personnifié. Kant et M. Blondel passent de l'affirmation interne au postulat du surnaturel. Tous, partant de qualités et d'expériences humaines, les travaillent, les brassent, les malaxent, les étendent et enfin leur confèrent une valeur propre que naturellement ils ne peuvent plus expliquer puisqu'ils nient l'avoir sortie d'eux-mêmes.

Et tous, non seulement arrivent à l'objet par le sujet, ce qui est l'inévitable de notre condition, mais posent l'objet *d'après* le sujet.

Et l'éternelle question de l'être, l'éternelle confusion sur l'être reparaît : un édifice tout spirituel et sentimental se voit conférer la réalité, sinon au même titre, du moins avec la même certitude que les apports tangibles et indubitables des sens.

Évidemment, une philosophie préalable justifie l'opération : si

l'on convient avec Plotin que l'*être* s'identifie au seul spirituel, que la matière, au contraire, de soi, pour n'en contenir point, figure le non-être, qu'on *est* d'autant plus qu'on a plus d'esprit, on se prononce avec raison pour l'existence unique de l'Un et de ses produits. Mais il s'agit ici de l'exact opposé : on ne vient pas de Dieu à l'homme, on va de l'homme à Dieu, sans la précaution de l'orthodoxie qui, d'abord, place dans la source créatrice les dons propres à y ramener plus tard, on passe d'une nécessité logique ou d'un désir insatisfait à la réalité que postule leur non satisfaction. On dit cela est parce que je sens que cela est, et cela revient encore à dire : Cela *est* parce que je le *crois*. Et c'est une fois de plus, la connaissance défaillant, l'appel à la foi.

Oui, au terme de la pensée, à l'heure où, quittant avec son rôle utilitaire l'appui des réalités tangibles elle se demande, par un retour sur soi, quel pourrait bien être le sens de l'obscurité que trouble à peine sa faible lumière, l'angoisse la saisit et la livre au découragement ou à la terreur avant que, par un secours qu'elle tire de ses énergies refaites, elle ne s'aventure vers une formidable espérance.

La vie n'épuise pas la vie. Si ingénieuse, si libérale et si puissante qu'elle se manifeste, ses dons et son incoercible pouvoir ne nous semblent que le prélude à des merveilles insoupçonnées, à une force inexprimablement supérieure. L'intelligence inquiète et persuadée qu'elle ne parviendra point d'elle-même au repos, attend d'une main étrangère la clef du mystère dont l'éclaircissement lui marquera l'ère d'une puissance sans fin dans la totale et parfaite compréhension; le désir, déçu des jours et des êtres, somme l'éternel et l'infini de substituer quelque plénitude aux ombres qu'embrassent de vaines étreintes. Or, l'Infini, l'Éternel en personne n'est pas de trop pour contenter de telles exigences. Ainsi se fait le Dieu des hommes, fruit d'une logique impuissante et d'un appétit exacerbé, et simple témoin de l'envol terrestre vers une inaccessible grandeur.

Gonzague Truc.

Revue critique

André Schimberg. — *Les Fragments philosophiques de Royer-Collard* réunis et publiés pour la première fois à part, avec une introduction sur la philosophie écossaise et spiritualiste du XIXe siècle, 1 vol. in-8°, CXLVIII-326 p. de la « Collection historique des grands philosophes », Paris, Alcan.

M. André Schimberg a déjà publié l'*Éducation morale dans les collèges de la compagnie de Jésus en France sous l'Ancien Régime* (*XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles*) avec notes et pièces justificatives.

Le volume consacré à Royer-Collard contient une bibliographie, p. VII-X, un avant-propos, XI-XV, une introduction, XVII-CXLVIII ; les fragments philosophiques, Discours d'ouverture du cours de l'histoire de la philosophie, 4 décembre 1811, 1-19, fragments théoriques, 1812-1813, 20-174, fragments historiques, 1813-1814, Discours d'ouverture du cours de la troisième année, 176-194, fragments historiques, 195-251 ; un appendice, 252-322.

L'Avant-Propos dit, de Royer-Collard, que ce « professeur qui ne fit que passer dans la chaire de la Faculté des lettres a été le restaurateur de la philosophie sous le premier Empire, que les professeurs, qui façonnèrent la jeunesse française, Cousin, Jouffroy, Garnier, Saisset, J. Simon, Caro, Janet, jusqu'à l'élaboration du nouveau programme de 1902, relèvent de son nom et de sa grave autorité, que les méthodes elles-mêmes, toutes pénétrées d'observations psychologiques et d'études historiques lui doivent leur impulsion ». Il y a du vrai dans ces affirmations, à condition bien entendu que l'on entende par la philosophie dont il est ainsi question des doctrines essentiellement spiritualistes, qui n'ont rien ou presque rien à voir avec celles d'Auguste Comte, de Littré, de Taine, de Renan, dont l'influence fut peut-être plus considérable.

On sait que les fragments philosophiques ont paru pour la première fois en 1828, ajoutés aux œuvres de Thomas Reid : « Il ne reste rien, disait Jouffroy, de la première année du cours de M. Royer-Collard, son enseignement s'étant borné à de simples commentaires sur les pages de Reid qu'il lisait à ses auditeurs. Nous avons entre les mains les 25 leçons du cours de la seconde année et les huit premières de celui de la troisième. Si ces leçons étaient complètement rédigées, elles formeraient un ouvrage qui mériterait tous les honneurs d'une publication spéciale et qui serait un monument philosophique plein

de grandeur et d'importance. Malheureusement il n'en est point ainsi. Dans la semaine qui s'écoulait entre l'une de ses leçons et la suivante, M. Royer-Collard recueillait les idées dont il devait entretenir ses auditeurs et, pour les fixer davantage, les jetait rapidement sur le papier. Parfois il cédait à l'entraînement de sa pensée et se bornait à de simples indications. Mais le plus souvent, après avoir ainsi commencé, il se laissait peu à peu aller à des développements étendus et rédigeait complètement certaines parties de ses idées. Jamais M. Royer-Collard n'est revenu depuis sur ces ébauches de sa philosophie et c'est dans cet état que se trouvent encore les 33 leçons que nous avons sous les yeux. »

M. Schimberg aurait voulu revoir les notes sur lesquelles Jouffroy a travaillé. Il n'a pu les retrouver. Ni la famille de Jouffroy, ni M. Paul Royer-Collard n'ont pu faire aboutir ses recherches. M. Schimberg en est à se demander si ces notes existent encore et il pense que M. Barthélemy-Saint-Hilaire, qui les avait cherchées pour son *Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*, Paris, 1895, ne fut pas éloigné de croire à leur disparition. Aussi M. Schimberg *a respecté scrupuleusement* le texte de Jouffroy publié avec le concours et sous les yeux de Royer-Collard, car mieux que personne Jouffroy était préparé à donner au public les *Fragments philosophiques* de celui dont il possédait toutes les idées et dont il avait été l'élève : « Il est des questions, disait Jouffroy, sur lesquelles nous n'avons point trouvé de fragments à citer; nous n'avons pas dû les omettre ni négliger de constater, sur ces questions, l'opinion de M. Royer-Collard; préparés par de longues études sur ces matières, les notes que nous avions sous les yeux suffisaient pour nous l'indiquer. Nous l'avons donc présentée en peu de mots toutes les fois qu'il l'a fallu, et nous espérons ne l'avoir jamais trop défigurée. Les titres distinguent les morceaux qui ne sont que de simples extraits de la façon de l'éditeur, des véritables *Fragments*, dont la rédaction comme les idées appartiennent à M. Royer-Collard. Les morceaux de M. Royer-Collard portent le titre de *Fragments* ou de *Leçons*, les nôtres celui d'*Extraits*. Dans la rédaction de ceux-ci, nous avons employé autant que possible les expressions éparses de l'auteur. »

M. Schimberg a réparé un oubli, M. Jouffroy ayant omis d'insérer le discours inaugural de 1811 qui « eut un retentissement considérable et qui a la valeur d'un manifeste ». En outre il a pensé qu'il ne serait pas inutile de recueillir les articles donnés par M. Royer-Collard au *Journal des Débats* dans le cours de l'année 1806, « fragments philosophiques où l'auteur démasque les sophismes et les erreurs de la philosophie du XVIIIe siècle dans des combats d'avant-garde qui le préparaient à se mesurer avec elle officiellement et en bataille rangée ».

Enfin M. Schimberg a, dans une introduction, essayé de caractériser aussi nettement que possible la philosophie de Reid et celle de Royer-Collard, de dire les qualités, les erreurs, les lacunes de

l'une et de l'autre, puis ce qui reste des idées qui firent le fond de la philosophie écossaise.

Commençons par les œuvres de Royer-Collard que M. Schimberg nous a permis de relire ou de lire. Elles débutent par le discours d'ouverture du cours de l'histoire de la philosophie, du 4 décembre 1811. Il avait été tiré à 500 exemplaires et n'avait pas été mis en vente. Pour l'auteur, toute la science humaine peut être ramenée à deux objets, le monde intellectuel et le monde matériel, les esprits et les corps. La philosophie se partage en deux branches principales, philosophie naturelle et philosophie proprement dite. L'intelligence de l'homme doit être la première des études philosophiques et l'histoire de la philosophie doit commencer par l'histoire des opinions des philosophes sur l'esprit humain. La méthode la plus suivie consiste à parcourir indistinctement les opinions philosophiques selon l'ordre des temps. Elle convenait au plan des historiens de la philosophie qui se sont attachés surtout à l'exposition fidèle et complète des doctrines. Cependant ne vaudrait-il pas mieux classer les systèmes selon quelques-uns de leurs rapports naturels[1]? Mais qu'est-ce qu'un système philosophique? Quelle utilité peut-on retirer de la connaissance d'un si grand nombre de doctrines opposées? Et comment des opinions fausses et souvent absurdes répandent-elles quelque lumière sur les principes de la nature humaine? Or les mêmes principes gouvernent la philosophie naturelle et la philosophie de l'esprit. Comment les méthodes, promulguées par Bacon et Newton, qui ont donné à la première des fondements si sûrs et l'ont enrichie de tant de découvertes, ont-elles laissé la seconde dans un tel état d'imperfection? C'est peut-être qu'on les a trop mal suivies; mais c'est surtout parce que la philosophie est pleine d'obscurités et de difficultés dont les autres sciences sont exemptes. En particulier l'abus des termes figurés — empruntés à la langue commune qui porte sur les objets extérieurs — est la source la plus féconde des absurdités où sont tombés les philosophes anciens, et la philosophie moderne, en général plus circonspecte, n'a point assez évité de fonder des théories sur des métaphores. Le tort ou le malheur de la philosophie ancienne, ce fut de chercher des causes dans des analogies matérielles, de peupler l'intelligence d'êtres chimériques, tels que les idées éternelles de Platon et les espèces sensibles d'Aristote.

Si Royer-Collard fait un grand éloge de Descartes : « Descartes a renouvelé tous les principes de la philosophie,... la révolution qu'il a opérée et qui ne périra point, est peut-être le plus éminent service qui ait été rendu à l'esprit humain », il place Condillac après Male-

1. C'est ce qu'a fait, ce semble, Degérando, que Royer-Collard ne cite pas, dans l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, 3 vol., Paris, an XII, 1804. Tout ce que dit d'ailleurs Royer-Collard des systèmes serait éclairé par le *Traité des Systèmes* de Condillac.

branche, Arnauld, Leibniz, Locke, Berkeley, avant Bonnet et Reid, parmi « ceux qui ont introduit dans la science philosophique quelque vérité ou qui l'ont délivrée de quelque erreur, en marchant dans la route où Descartes était entré le premier [1] ». Il se demande si l'être qui sort des mains des disciples français de Locke, est véritablement l'homme, tel qu'il est sorti des mains du Créateur. « N'ont-ils rien oublié? Quelle expérience nous assurera que la sensation suffit pour féconder toutes les régions de l'intelligence et du sentiment? Parce qu'elle a précédé l'exercice de nos facultés, celles-ci en sont-elles moins originales et ne doivent-elles rien à leur propre énergie? Est-ce la sensation qui perçoit, qui se souvient, qui juge, raisonne, imagine? Est-ce dans la sensation qu'est tracée la règle éternelle des droits et des devoirs? Quand elle enseignerait l'utile, enseigne-t-elle le beau et l'honnête? A-t-elle inspiré ce vers, *Summum crede nefas animam prœferre pudori?* La morale de la sensation n'est-elle pas toute dans le principe abject des intérêts sensibles? Les êtres sont ce qu'ils sont : étudions-les, ne les imaginons pas. » C'est en résumé toute la critique qui a été développée dans les ouvrages de Cousin et de ses disciples. Ajoutons que Royer-Collard demande à Brucker, à Meiners, à Tiedemann, à Buhle « qui ont répandu une vive lumière sur les ténèbres de l'antiquité et du moyen âge, dont les ouvrages excellents ont élevé l'histoire de la philosophie à la dignité d'une science » — non à Bayle, à Condillac, à l'Encyclopédie ou à Degérando, de l'aider dans la tâche qu'il doit remplir comme professeur d'histoire de la philosophie. C'est donc lui qui dirige Cousin et ses successeurs vers l'Allemagne pour l'histoire de la philosophie comme il les écarte, en philosophie spéculative, de Condillac et de son école, pour les diriger vers Descartes bien plus encore que vers Reid et les Écossais. Et Cousin peut l'appeler son maître pour une triple raison.

Ajoutons que Royer-Collard s'adresse, en terminant, aux élèves de l'École normale qui « doivent recueillir les fruits de l'enseignement approfondi confié aux facultés des sciences et des lettres... qui ont vu l'instruction publique sortir avec éclat de ses ruines et se placer au rang des institutions de l'Empire... qui formeront à leur tour des hommes dont l'esprit sera celui de la société la *plus puissante* et la plus éclairée de la terre ». Est-ce en raison de cette dernière formule, est-ce en raison de l'éloge de Condillac, que le discours ne fut pas reproduit par Jouffroy?

Nous nous bornons à indiquer l'ordre dans lequel M. Schimberg a placé les fragments théoriques de 1812-1813 : I. Distinction de la sensation et de la perception. Origine et conséquences de la confusion

1. C'est peut-être cette façon de parler de Condillac — qu'il convient de rapprocher de l'enseignement condillacien de Laromiguière — qui conduisit Cousin à faire l'éloge de Condillac dans sa thèse de 1813, *De methodo sive analysi*. Il ne faudrait pas dès lors supposer, avec M. Paul Janet, que Victor Cousin a commencé par être complètement condillacien.

de ces faits. Confusion de la sensation et de la perception dans Condillac. Exposition de sa doctrine. — II. Distinction des qualités premières et des qualités secondes de la matière. Énumération des qualités premières de la matière. Réduction de la liste de ces qualités. Distinction entre l'étendue et la solidité, Des qualités secondes. Comment elles nous sont révélées. — III. Du principe de causalité et du principe d'induction. — IV. Les qualités de la matière sont-elles relatives ou absolues? — V. De la substance. De la conception de la substance. Opinions des philosophes sur la substance. Origine des erreurs des philosophes sur la substance. — VI. De l'espace. — VII. De la durée. Caractères généraux de la durée comparés à ceux de l'espace. Origine de la notion de durée. Induction de la durée hors de nous. De la mesure de la durée. Si la durée est absolue? Opinions de Locke et de Condillac. — M. Schimberg a modifié l'ordre suivi par Jouffroy qui n'avait plus de raison d'être dès qu'il isolait les *Fragments philosophiques* des *Œuvres* de Reid; il a *respecté intégralement* — nous dit-il une fois pour toutes — le texte et les notes de Jouffroy; mais il a rétabli autant que possible l'ordre chronologique. Je crois qu'il sera bon, pour avoir la compréhension exacte de la pensée de Royer-Collard, de continuer à les rapprocher des textes de Reid à côté desquels ils avaient été placés primitivement et selon les intentions de Royer-Collard lui-même. Dans une des notes[1] qu'il a signées de ses initiales, M. Schimberg fait remarquer avec raison que la question de la durée, traitée si longuement par Royer-Collard, n'occupe pas à beaucoup près, la même place dans la philosophie de Thomas Reid. Où donc Royer-Collard a-t-il appris à donner une place aussi considérable à cette question? Si M. Schimberg eût réussi à l'expliquer, il aurait du même coup trouvé la source principale de la philosophie de Royer-Collard.

Le Discours d'ouverture du cours de 3e année — les deux premières ayant été consacrées à l'histoire de la philosophie moderne — a pour objet de montrer, en mentionnant Leibnitz et Kant, Descartes et Locke, Berkeley et Hume, mais surtout en discutant les arguments de Condillac, que les armes qui seraient légitimes contre la perception externe se tournent contre la conscience, la mémoire, la perception

1. M. S. a mis une première note p. 37 pour signaler une exposition de M. Farges, une seconde p. 84 pour indiquer que les disciples de Royer-Collard, Ch. de Rémusat, Ch. Jourdain..., allaient venger le moyen âge d'un dédain qui confine à l'injustice. Aujourd'hui, ajoute-t-il, la philosophie du moyen âge a sa chaire à la Sorbonne. (En fait, il y a un *cours d'histoire* de la philosophie médiévale); une troisième, p. 105, pour affirmer que Royer-Collard n'a pas compris Aristote, qu'il ne connaissait pas, avec nouveau renvoi à Farges. Une quatrième, p. 120, dit que Royer-Collard confond les notions d'indéfini et d'infini; une cinquième, p. 138, cite un passage de Pierre Janet, emprunté à l'Automatisme psychologique; une sixième a pour objet de rattacher au texte de R.-C. les articles de Jouffroy sur le Sommeil; une septième rappelle, p. 143, le jugement porté par Taine sur un passage de Royer-Collard, la dernière est relative à la durée.

morale, la raison elle-même, transforment la liberté en nécessité, le vice en vertu, comme les axiomes de la raison en absurdités choquantes; qu'on ne fait pas au scepticisme sa part, qu'il envahit tout entier l'entendement humain, dès qu'il y est entré. Par ces affirmations, par la réfutation appuyée sur les conséquences qu'on tire des doctrines sceptiques, Royer-Collard est bien le maître, encore une fois, de l'école de Cousin et d'un certain nombre de leurs successeurs.

Dans l'Appendice aux *Fragments philosophiques*, M. Schimberg reproduit d'abord le compte rendu, par Royer-Collard dans le *Journal des Débats*, du livre de M. Guibert, comprenant les *Éloges du maréchal de Catinat*, du *chancelier de l'Hospital*, de *Thomas*, de l'Académie française *et de Claire-Françoise de Lespinasse*. Ces articles avaient déjà été reproduits dans la première édition de la *Vie politique de Royer-Collard, ses discours et ses écrits*, et on peut les considérer comme authentiques. Spuller trouvait que « c'est une prose envenimée d'aigreur et que ces deux ou trois méchants articles n'ajoutent rien à la gloire de Royer-Collard ». M. Schimberg estime que Royer-Collard « a voulu faire œuvre de vérité et de justice et que son indignation n'est si sincère et si profonde, si excessive peut-être, que parce qu'il y entre du remords, qu'il se reproche d'avoir subi le charme de dangereux sophismes et d'avoir cédé à de coupables entraînements ». En fait ces articles constituent une attaque des plus violentes, parfois spirituelle dans son ironie, contre la philosophie du XVIIIe siècle. « L'idée de la *persécution* était chère à la philosophie . dans la naïveté de son orgueil, elle donnait ce nom à tout ce qui n'était pas un hommage pour elle. Être persécuté, ce n'était pas, comme nous l'avons vu depuis, être emprisonné, dépouillé, mis à mort; c'était ne pas être premier ministre. Ainsi fut persécuté Fénelon... ainsi fut persécuté Catinat... combien le furent davantage les Helvétius, les Diderot et tant d'hommes de génie dédaignés d'une cour ingrate qui les abandonnait aux censures de la Sorbonne! D'Alembert se crut en butte à une persécution affreuse : il le dit et ses amis le répétèrent pendant trente ans, parce qu'il n'avait que des pensions et un logement au Louvre, qu'il ne soupait pas avec Louis XV comme avec Frédéric et qu'on ne lui proposait pas en France, comme en Russie, l'éducation de l'héritier présomptif du trône.... M. de Guibert cherchait dans les bergers des Landes une race de géants qu'il n'y voyait pas, mais qui pouvait y être. O puérilité! ô sottise profonde de la pensée philosophique!... Je me propose dans cet article de faire voir à quel point la philosophie du XVIIIe siècle avait corrompu à la fois le goût, la morale et la politique. Les éloges de M. de Guibert sont une occasion favorable de saisir, dans les ouvrages des disciples, l'empreinte et la doctrine des maîtres. Tout le monde connaît ceux-ci, leur fanatisme, leurs jongleries, leur impudence.... M. de Guibert... philosophe par bienséance... sera un témoin irrécusable de la folie de son temps.... Quand on a lu Voltaire,

d'Alembert, Raynal, Condorcet, on sait qu'un homme de lettres du XVIII[e] siècle, un *philosophe*, est ce qu'il y a au monde de plus respectable, de plus digne des hommages de l'univers, qu'il n'y a point assez de marbre et d'airain, de vers et de prose, de richesses et d'honneurs pour acquitter la reconnaissance du genre humain que la philosophie éclaire et console, tandis que les rois, les grands, les prêtres, conspirent à l'écraser. Cependant pouvoir et fortune, tout était dans la main des oppresseurs et les philosophes jetés au hasard dans les classes obscures de la société, n'avaient aucune part à l'autorité et aux distinctions. On régnait, on gouvernait sans eux.... Selon les lois de ce culte fanatique, le philosophe *grand homme* est un demi-dieu, un astre dans lequel l'œil humain n'aperçoit aucune tache.... Les chefs de la philosophie, incontestablement *grands hommes*, étaient destinés à recueillir le magnifique héritage de leurs prédécesseurs.... Ce qu'il y a de déplorable, c'est qu'on écouta ces charlatans.... Je me suis proposé de saisir dans les *Éloges* de M. de Guibert les principaux traits de la doctrine philosophique et de l'y montrer ennemie du trône et de l'autel, je n'ai eu pour but ni d'accumuler de nouvelles preuves contre elle, ni de combattre de nouveau les erreurs dont elle a infecté la politique et la morale. Tout est connu et tout a été dit à cet égard ; ses aveux et nos malheurs l'accusent assez haut.... La philosophie n'a de lumières que pour détruire, elle n'en a point pour édifier.... La nation a brisé le joug de la liberté, elle s'est rejetée dans le sein de la religion et de la monarchie. Quelques cris qui se font encore entendre ne troublent point le repos dont elle jouit; elle reconnaît la voix des sophistes qui l'ont égarée; le fruit de ses malheurs est de mépriser leurs doctrines et leurs promesses. »

Ces articles sont de 1806 et de 1807. Qu'on se rappelle ce que Napoléon disait à Talleyrand, après avoir lu le discours du 4 décembre 1811. « Il s'élève dans mon Université une nouvelle philosophie fort sérieuse qui pourra bien nous faire grand honneur et nous débarrasser tout à fait des idéologues. » Les idéologues, en particulier Destutt de Tracy, restèrent jusqu'à leur mort les disciples de la philosophie du XVIII[e] siècle et surtout de Voltaire. Mais ils restèrent aussi les défenseurs de la liberté, les adversaires du pouvoir personnel. On comprend donc que, pour les combattre, Napoléon ait accepté les propositions de Fontanes et appelé à la Faculté des lettres, l'adversaire de toute la philosophie du XVIII[e] siècle, que ses articles de 1806 et 1807, bien plus que ses études antérieures, avaient désigné à l'attention de l'un et de l'autre [1].

Les autres articles que réédite M. Schimberg — sur Vertot — A un admirateur du *Contrat social* — sur le principe vital — sur la folie de

1. Sur Destutt de Tracy et les rapports de l'école avec Napoléon, je ne saurais m'étendre dans un compte rendu et je renvoie le lecteur désireux d'être renseigné à mes *Idéologues*, Paris, Alcan, 1891.

l'incrédulité — sur la science expérimentale — sont signés, comme les précédents, de l'initiale P. et ils sont d'un adversaire de la philosophie du XVIII[e] siècle, mais l'auteur (p. 309) « veut dénoncer les ouvrages scientifiques où le philosophisme a caché ses poisons; il a consacré sa vie à étudier la science et il ne peut faire un meilleur usage du loisir de sa retraite que de l'employer à la venger ». Son premier article sur la *Nosographie chirurgicale* de Richerand est du 25 novembre 1805. Il ne semble pas qu'on puisse les attribuer à Royer-Collard.

Dans l'*Introduction*, M. Schimberg traite de la philosophie de Thomas Reid et de Royer-Collard. Il cherche les sources des *Fragments philosophiques* dans les *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun* et les *Essais sur les Facultés intellectuelles* de Reid; il étudie l'œuvre de Royer-Collard, relève ce qu'il appelle les lacunes et les erreurs de la philosophie écossaise et termine la première partie par la doctrine traditionnelle, c'est-à-dire par la doctrine thomiste sur les rapports de l'âme et du corps et sur la perception des sens. Dans une seconde partie, M. Schimberg se demande quelle part de vérité vivante et utilisable renferme, après un siècle écoulé, la philosophie des Écossais. C'est au thomisme, et en particulier à l'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain « qui depuis 1882 a fourni la plus magnifique des carrières et remis en honneur les doctrines fécondes d'Aristote et de S. Thomas » que se rattache M. Schimberg. Son travail se ramène à comparer les doctrines de Reid et de Royer-Collard à celles que les néo-thomistes ont exposées depuis 1879, — et bien connues d'ailleurs de nos lecteurs [1] — mais aussi à faire la critique de tous ceux qu'il considère comme ayant des tendances matérialistes, depuis Cabanis jusqu'à Littré, Taine et Ribot.

M. Schimberg a rappelé les origines jansénistes de Royer-Collard et son séjour dans la Congrégation des Pères de la doctrine chrétienne, dont il sait les directions jansénistes. Il semble qu'il eût dû, par cela même, supposer chez Royer-Collard la connaissance des *Confessions* de saint Augustin, le Père de l'Église dont se réclamaient Jansénius et ses disciples. Chez saint Augustin il eût trouvé une théorie sur le temps et l'éternité qui fut vraisemblablement la source de la doctrine sur la durée dont il n'a pas trouvé la trace chez Reid : il aurait peut-être en outre, expliqué par l'étude de saint Augustin les ressemblances de la philosophie de Royer-Collard et de la philosophie thomiste — si profondément imprégnée d'augustinisme. Surtout il eût compris qu'un disciple de saint Augustin se rattachât au Descartes

1. « La profonde philosophie péripatéticienne et scolastique, écrit-il p. CI à propos des doctrines sur l'espace et le temps, aurait éclairé nos modernes philosophes. » Sur le mouvement néo-thomiste et les travaux relatifs à la scolastique, voir les articles publiés dans la *Revue philosophique* en 1892, 1893, 1896, 1902, 1906.

des *Méditations*[1], si soucieux d'établir, à la façon de saint Augustin et de Plotin, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme.

Dès lors on saisit les sources et l'originalité de l'œuvre de Royer-Collard : il a été formé par la lecture de saint Augustin et nourri ainsi d'une pensée chrétienne et plotinienne; il a retrouvé la métaphysique augustinienne chez Descartes et une pensée chrétienne chez Thomas Reid. Il s'est présenté comme l'adversaire de la philosophie du XVIII[e] siècle; il a jugé la valeur des systèmes par les conséquences qu'on en fait sortir plus que par les idées qu'ils unissent; il a demandé aux Allemands plus qu'aux Français ou aux Anglais, la connaissance des doctrines philosophiques du passé. Il a défendu le christianisme contre toutes les attaques et il a, à la façon de saint Augustin encore, maintenu l'union de la religion et d'une philosophie plotinienne et augustinienne, cartésienne et spiritualiste. Cousin, ses disciples et leurs successeurs ont eu, à tous ces points de vue, Royer-Collard pour maître, pour initiateur et pour modèle.

François Picavet.

1. Je me borne encore à renvoyer le lecteur au ch. XVII des *Essais sur l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales* (Paris, Alcan, 1913), *Descartes et les philosophies médiévales*.

Analyses et Comptes rendus

I. — Psychologie

Luigi Visconti. — L'EDUCAZIONE DELL' IMMAGINAZIONE (*Societa Albrighi, Segati et C.* Milan, Rome, Naples, 1913). Un vol. in-16 de XXII-282 p.

Après avoir étudié dans une brève introduction la nature de l'imagination, fait ressortir son caractère original, et montré les rapports qu'elle soutient avec les autres facultés, l'auteur établit qu'elle peut et doit être éduquée : 1° par voie d'accroissement quantitatif, en enrichissant la représentation qui sert de matière à l'imagination créatrice; 2° par voie de perfectionnement indirect, en agissant sur la mémoire, l'association des idées, la raison et la volonté, qui ont rapport à l'imagination; 3° enfin par voie de perfectionnement qualitatif direct, en agissant sur les formes spécifiques de l'imagination, en particulier sur l'imaginatiou esthétique.

I. — Pour enrichir la représentation, on habituera les enfants à observer. On aura recours à la méthode intuitive, en mettant sous leurs yeux autant que possible les choses dont on leur parle, et en stimulant leur initiative de manière à leur faire faire des observations personnelles. Pour l'histoire, on usera des images et des tableaux, pour la géographie physique et l'ethnographie, du cinématographe. Les divers enseignements, étude de la langue maternelle (lecture, vocabulaire, exercices de conversation) histoire et géographie, sciences naturelles, contribuent puissamment à enrichir et à éduquer l'imagination, pourvu seulement qu'on les enseigne d'une manière colorée et vivante, en évitant tout verbalisme.

II. — La mémoire, l'association des idées, l'attention, la raison, le sentiment doivent être également développés, parce que toutes ces facultés contribuent au développement de l'imagination. La mémoire fournit à l'imagination sa matière, en même temps qu'elle la stimule; l'association des idées facilite l'évocation des images; l'attention est la condition générale de toutes les synthèses nouvelles; la pensée logique elle-même a son rôle dans l'invention et ce n'est point par hasard qu'un Dante ou qu'un Gœthe ont compté au nombre des grands esprits scientifiques de leur temps. Enfin le sentiment et la passion excitent puissamment l'imagination : ils sont à la base de toute inspiration artistique; et en outre, c'est d'eux que dépend la nature de l'idéal plus ou moins élevé que se forment les âmes, en sorte qu'on travaille à l'éducation de l'imagination en travaillant à l'éducation du caractère.

III. — L'imagination peut également être développée directement chez les enfants par les jeux, les fables, les contes. Plus tard, on aura recours aux lectures, sans en exclure la littérature du merveilleux; on les choisira de manière à faire vivre l'enfant dans un monde idéal propre à fortifier en lui l'amour du beau et du vrai. Mais la véritable éducation de l'imagination est l'art par lequel on apprendra à l'enfant non seulement à admirer ce qui est beau, mais à imaginer de lui-même des choses belles et gracieuses. Il ne suffit pas de décorer les salles de classe avec les reproductions des chefs-d'œuvre de l'art il faut encore une initiation esthétique donnée par le maître : l'observation de la nature, la poésie, les visites des musées en seront les moyens et les occasions. L'enseignement du dessin complétera l'éducation artistique en développant les aptitudes créatrices.

IV. — Mais comme l'imagination est sujette à s'égarer, il faut la discipliner en développant chez l'enfant le sens critique, le jugement et la réflexion. On habituera celui-ci à acquérir des choses et de la vie une connaissance exacte. On formera son *bon sens* : les sciences y contribueront grandement à cause de leur précision dans l'observation et de leur rigueur dans la vérification des hypothèses.

V. — Dans la dernière partie de son ouvrage, l'auteur montre les limites de l'éducation de l'imagination, limites qui pour une part proviennent de la résistance que la nature offre à l'action de l'éducateur (génie, vocation spéciale, aptitudes naturelles qui engagent l'élève dans une voie à l'exclusion de tout autre) et pour une autre part tiennent à la difficulté d'une tâche qui exige du maître des qualités exceptionnelles, à l'obstacle que le développement des facultés logiques et scientifiques peut apporter au développement de l'imagination, à la froideur naturelle de certains élèves, etc.

L'auteur conclut que l'imagination peut et doit être éduquée, et que cette éducation est très importante. De la culture de l'imagination dépendent en effet et l'élévation des sentiments et la noblesse du caractère. Il faut cependant éviter que la culture de l'imagination nuise aux autres facultés, l'idéal de l'éducation étant dans un développement harmonieux de toutes les puissances de l'esprit.

A. Joussain.

II. — Esthétique

E. Bernheimer. — Philosophische Kunstwissenschaft. Winter, édit., Heidelberg, 1913, 1 vol. in-8°, VIII-310 pages.

L'auteur est parti de l'étude des « lois » ou « principes » que Fechner a formulés dans son *Esthétique expérimentale*. Poursuivre cette analyse, esquissée seulement par l'initiateur de l'esthétique contemporaine, et ramener ces facteurs à des catégories adaptées à

l'application pratique, tel fut, nous dit-il, son premier but. Ce travail lui montra que les divers systèmes d'esthétique sont moins contradictoires entre eux que partiels : chacun d'eux a raison si l'on adopte son point de vue; mais son point de vue doit être complété par ceux des autres. De là un large éclectisme, dont le principe d'unité réside dans le souci de résoudre ce problème fondamental : « Déterminer, de quelque façon que ce soit, l'existence de ce qui est spécifiquement esthétique. » L'esthétique est ainsi conçue comme une « science philosophique de l'art ».

Contre cette conception, on ne saurait faire valoir l'objection courante tirée des extrêmes divergences individuelles dans nos jugements de goût. Elle prouve trop! Car elle ne vaudrait pas seulement contre l'esthétique, mais contre l'art lui-même. Pour les adversaires de l'esthétique, en effet, chaque œuvre, à la limite, ne serait susceptible d'être comprise que par son propre auteur! Il n'y a pas de normes absolues pour la beauté; mais il y a des normes relatives. La science philosophique de l'art a pour tâche légitime de déterminer, par des considérations psychologiques et sociologiques, toutes les variétés ou conditions possibles de la contemplation, de la jouissance, enfin de la création artistiques.

Chemin faisant, l'auteur examine les rapports de l'art avec la morale. Si l'art produit le plaisir, il est aussi un facteur de culture. C'est ce que M. B. appelle le point de vue évolutif, et en même temps l'éthique artistique. Il existe aussi une sociologie de l'art, par laquelle l'auteur entend surtout une étude des facteurs de l'évolution collective et du progrès artistique. Il les ramène à trois principaux : d'abord l'artiste lui-même et sa personnalité; ensuite le public auquel il s'adresse, puis la technique dont tel art peut user à telle époque ou dans tel milieu; enfin l'évolution de l'humanité tout entière, dont l'art est à la fois un produit et un facteur. Les trois premières données déterminent le contenu de l'art; la quatrième fixe à elle seule son niveau : naissance, progrès ou décadence; elle enveloppe d'ailleurs en elle-même les trois autres facteurs de l'évolution esthétique.

On voit que l'auteur s'est proposé de parti pris un programme immense. Il ne prétend pas l'avoir épuisé en ce volume. Mais il en a esquissé les principaux points avec une largeur de vues dont il faut lui savoir gré. La nécessité de condenser tant d'idées si diverses lui a d'autre part imposé une forme sèche et un éclectisme quelque peu impersonnel.

CHARLES LALO.

Kongress für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft. — Bericht. — Enke, édit., Stuttgart, 1914, 1 vol. gr. in-8°, 534 p.

Lors du premier Congrès d'esthétique, qui se réunit à Berlin en octobre 1913, Vienne et Paris se disputèrent l'honneur de recevoir, en 1915, le deuxième.... Il est inutile d'ajouter que ce beau projet se trouve ajourné *sine die*. Signalons néanmoins la publication du *Compte rendu du premier Congrès d'Esthétique*.

Il paraît en langue allemande, et contient, avec quelques discours d'apparat, 51 communications d'une dizaine de pages chacune, presque toutes suivies d'une discussion soutenue par quelques membres du Congrès, auxquels chaque auteur fait une brève réponse.

Ce mode d'exposition a imposé aux auteurs une forme en général écourtée et ingrate, mais aussi une condensation schématique et une position précise de chaque thèse, qui ont bien leur intérêt.

Toutes les grandes nations sont représentées dans ce recueil, sauf l'Italie, qui presque seule boude à l'invitation allemande.

On ne peut que regretter l'abstention, — accidentelle, croyons-nous, — des quatre ou cinq principaux maîtres de l'esthétique allemande contemporaine : Lipps, Volkelt, Wundt, Grosse par exemple.

Les quatre divisions de ce gros volume embrassent le domaine entier de l'esthétique : — Esthétique et science générale de l'art; — Littérature et théâtre; — Arts plastiques; — Musique. — Nous nous contenterons de renvoyer au compte rendu que nous avons donné ici même des principales de ces communications. (Voir la *Revue philosophique* de janvier 1914.)

Charles Lalo.

LIVRES REÇUS AU BUREAU DE LA REVUE

E. Carpenter. — *Vers l'Affranchissement*, trad. de l'anglais. In-8, Paris, Librairie de l'Art Indépendant.

Dellepiane. — *Les Sciences et la méthode reconstructives*. In-8. Paris, Giard et Brière.

Ferrière. — *La loi du progrès en biologie et en sociologie et la question de l'organisme social*. In-8, même librairie.

Stralow. — *L'évolution de l'économie nationale*, trad. du russe. In-8, même librairie.

Gurley. — *Extra individual Existence. Its reality*. In-8, New-York.

Fletcher Durell. — *The essential Sources of Efficiency*. In-8, Philadelphia Lippincott.

Le propriétaire-gérant : F. Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

Constitution des idées et base physiologique des processus psychiques[1]

Avant d'aborder l'étude plus intime des rêves, il n'est pas inutile d'exposer notre opinion sur la constitution des idées, parce que cette conception interviendra à chaque pas dans l'explication des phénomènes : en l'exposant ici dans un chapitre spécial, nous éviterons de fâcheuses répétitions. D'autre part, nous avons cédé à la tentation, peut-être imprudente, d'imaginer, en nous tenant toujours aussi près que possible des faits acquis de l'histologie et de la physiologie, une théorie qui nous permît de relier notre conception de la constitution des idées à la structure et à la physiologie des centres corticaux. Cet exposé devait venir à la suite de celui relatif à la constitution des idées, et c'est à cet ensemble que nous avons consacré ce chapitre. Est-il utile de dire qu'il se composera surtout de suggestions et d'hypothèses, seules possibles dans une matière où il est et sera peut-être à jamais interdit de rien affirmer?

Les neurones corticaux sont l'organe de la pensée En dehors des spiritualistes impénitents avec lesquels nous ne pouvons nous accorder, personne ne mettra en doute cette proposition qui repose sur les inductions les plus légitimes, appuyées sur des faits d'observation incontestables. Dans le cerveau, l'attribution aux couches corticales des fonctions psychiques est démontrée par l'anatomie comparée et par la physiologie. Dans les couches corticales, qui voudra nier que les fibres soient plutôt en rapport avec la conduction, laissant aux neurones la fonction élaboratrice? La seule objection derrière laquelle on puisse se retrancher consisterait à dire que le neurone est la condition et non l'organe de la pensée, laquelle aurait une existence propre et immatérielle en dehors de

1. Cet article est extrait d'un ouvrage sur le Rêve, dont il constitue un chapitre et qui doit paraître prochainement. Cette indication est donnée pour expliquer certaines allusions au rêve qui sans cela se comprendraient difficilement.

lui. Cette distinction ne pourrait se discuter qu'en faisant intervenir des considérations métaphysiques que nous préférons laisser de côté.

Quand on compare l'infinie variété des idées au nombre relativement restreint des neurones corticaux, on se rend compte que le seul moyen d'expliquer le jeu de la pensée par le jeu des neurones est de décomposer la première en éléments constitutifs relativement peu nombreux, dont la combinaison puisse donner toutes les idées, comme celle des quelque 50 éléments chimiques simples donne toutes les substances de l'univers, comme les notes de quelques gammes donnent toutes les mélodies et harmonies de la musique, comme les 25 à 30 lettres des alphabets donnent les mots de toutes les langues.

Cette décomposition des idées en éléments constitutifs peu nombreux, j'ai tenté de l'établir dans un travail précédent dont je crois utile de reproduire ici, en les résumant, les principaux points[1]. Je tiens à spécifier que cette décomposition des idées, je l'ai élaborée en dehors de toute opinion préconçue, à une époque où je ne songeais pas au parti que j'en pourrais tirer un jour.

Dans le travail auquel je fais allusion, je me suis placé à un point de vue rigoureusement subjectif, examinant par une introspection aussi pénétrante que possible en quels éléments se décomposent les idées plus ou moins complexes. Les résultats auxquels je suis arrivé me paraissent pouvoir être généralisés, sous cette réserve que le coefficient à appliquer à chaque variable de la formule doit différer selon les personnes. Chez un visuel localisateur, comme moi, les coefficients visuel et topographique ont une valeur très élevée ; il en sera autrement chez ceux du type auditif et autrement encore chez ceux qui ont l'esprit analytique et abstrait, chez lesquels l'élément verbal deviendra prédominant. Ces réserves faites, j'exposerai sous une forme dogmatique les résultats auxquels m'a conduit le travail en question, que le lecteur a d'ailleurs la possibilité de consulter.

Les idées peuvent se classer sous trois chefs : elles sont concrètes, générales ou abstraites. Les idées concrètes sont représen-

1. Essai sur la constitution des Idées, *Rev. Gén. Sc.*, 1913, 134-143.

tatives d'un objet déterminé, comme « mon ami Durand », « le marronnier au coin du champ de mon voisin », « le portrait de la Joconde ». Les générales sont représentatives d'une catégorie d'objets concrets, comme « un chimpanzé », le « fond des mers », « un moteur à pétrole ». Les idées abstraites sont celles où tout élément représentatif concret fait défaut, du moins en apparence, telles que « la bonté », la « jurisprudence », « la Trinité ».

Idées concrètes. — Les éléments constitutifs des idées concrètes sont en rapport avec les cinq sens, qui sont les portes d'entrée par où ces éléments pénètrent dans la conscience, auxquels il faut ajouter le sens musculaire pris dans une acceptation un peu spéciale, lequel joue ici un rôle tout à fait capital; il ajoute, en effet, aux éléments proprement sensitifs (couleur, odeur, qualités tactiles) les notions de forme et de situation et contribue dans une très large mesure à l'établissement de l'image verbale qui, de tous les éléments de l'idée, est peut-être pour l'homme le plus important.

Passons en revue rapidement ces éléments constitutifs :

1° *Situation dans l'espace*. — L'idée d'un objet ne saurait exister dans la conscience sans que nous localisions celui-ci quelque part dans l'espace. Cette localisation joue un rôle considérable, non seulement pour les objets chez lesquels leur situation topographique entre en quelque sorte dans leur définition, tels que Paris, Lyon, le Danube, les Pyramides, mais pour une foule d'objets dont la situation dans l'espace n'est pas fixe; nous ne saurions penser à « notre ami Durand », à « son cheval », voire « au chat de notre concierge », sans les placer par la pensée quelque part en un lieu qui peut être fort variable, mais qui, pour une image mentale donnée, à un moment donné, n'en est pas moins rigoureusement déterminé ; et cette localisation fait partie pour le moment de la définition de l'objet par rapport à nous, comme celle de Paris ou de Londres fait partie de la leur, mais indépendamment de nous et la même pour tous. Nous avons chacun dans l'esprit une sorte de carte topographique représentant d'une manière très schématique, grossière et déformée, notre ambiance. Nous nous voyons à une certaine place sur cette carte. C'est ainsi que nous nous situons par rapport au monde extérieur. Cette carte est plus ou moins claire, précise et détaillée selon le mode psychique de chacun : c'est là qu'intervient

ce coefficient personnel dans la formule à laquelle j'ai fait allusion ci-dessus. Ce coefficient peut être très faible chez certaines personnes; je ne crois pas qu'il soit jamais nul, et c'est pour cela que la localisation en un point donné de l'espace fait partie de l'image mentale de tout objet à titre d'élément constitutif, comme sa forme ou sa couleur.

Cette carte topographique n'est nullement fixe et invariable; elle se modifie à chaque instant de façon différente, condensant ou effaçant certaines de ses parties pour en dilater ou en ajouter d'autres, s'orientant selon notre fantaisie, nous montrant avec plus de détails tantôt tel ou tel point de notre ambiance, tantôt telle ou telle région de la terre ou du firmament. Dans la localisation mentale de chaque objet, cette carte peut être aujourd'hui toute différente de ce qu'elle était hier et de ce qu'elle sera demain.

En définitive, l'image mentale de tout objet s'accompagne de la notion de sa situation quelque part dans l'espace, notion qui est un des éléments constitutifs de l'idée de cet objet et qui s'exprime par l'image mentale des mouvements oculaires nécessaires pour regarder le point de l'espace où nous localisons l'objet en question, ou par l'esquisse de ces mouvements.

2° *Forme.* — Le deuxième élément de tout objet concret est sa forme, qui se décompose elle-même en celles de l'ensemble et de ses moindres parties, lesquelles sont unies les unes aux autres par le concept de leur situation relative par rapport aux voisines, qui est une dépendance du concept précédent relatif à la situation dans l'espace. L'élément-forme est en partie sensitif, en partie moteur. Il est sensitif par la constatation de cette forme en tant que dessinée dans notre champ visuel mental. Il est moteur par le fait que nous traçons mentalement cette forme en en suivant du regard les contours dans l'espace, comme nous le ferions avec un style tenu à la main. Elle est donc constituée de deux éléments : 1° une vue d'emblée, sous la forme d'une image projetée dans le champ visuel, si elle est assez simple et précise pour se prêter à ce mode de représentation; 2° dans le cas contraire, une représentation des mouvements nécessaires pour en suivre de l'œil tous les contours, ou de l'esquisse de ces mouvements. Quand ce dernier mode intervient, la forme y gagne plus de netteté et de précision.

3° *Couleur.* — De tous les éléments mixtes, partie sensitifs,

partie moteurs, de l'idée, la couleur est celui auquel le facteur musculaire prend le moins part. On peut avoir une image mentale de la couleur rouge ou de la noire sans aucune participation de mouvements oculaires ou laryngo-buccaux. Cela n'empêche pas que cet élément moteur ne soit présent, dans une certaine mesure, dans la plupart des cas. Ainsi, si j'évoque la représentation mentale d'un triangle rouge et que je veuille le rendre bleu, je fais apparaître du bleu quelque part ailleurs dans le champ visuel mental en un point où une couleur définie n'est pas déjà présente et, par un mouvement des globes oculaires, je transporte ce bleu dans le triangle où il prend la place du rouge. En outre, pour évoquer l'apparition d'une couleur dans le champ visuel mental, je dois en prononcer mentalement le nom, ce qui se fait avec le concours d'esquisses de mouvements laryngo-buccaux appropriés. Mais c'est là un fait général sur lequel j'aurai à revenir.

4° *Son.* — Par contre, l'élément auditif peut être, selon les personnes, ou presque complètement moteur ou principalement sensitif, visuel par la représentation du mot écrit, ou auditif par la représentation du mot entendu. Sans doute, ce second cas se rencontre-t-il chez les personnes pratiquant la musique, et en particulier chez les compositeurs, pour qui les images sonores sont évoquées par la lecture des notes sur une portée musicale. Il m'est fort difficile, sinon impossible, d'évoquer l'image mentale pure d'un son, fût-il des plus simples et des plus nets, comme le grincement d'une scie ou le sifflet d'une locomotive. Je ne puis, en général, l'évoquer que par l'intermédiaire de représentations mentales oculaires ou laryngo-buccales de l'objet qui produit le son, ou de son nom. Pour en avoir une représentation précise, je dois imiter mentalement le son par la réalisation ou la simple esquisse des mouvements laryngo-buccaux nécessaires à sa production, sans émission d'air par le tuyau trachéal. L'observation la plus élémentaire permet de reconnaître la succession ininterrompue de petits mouvements laryngo-buccaux qui se produit quand, mentalement, on prononce un discours ou on chante un air. La part très prépondérante de ces mouvements est démontrée par le fait qu'on peut chanter mentalement un air sur des paroles sans signification, comme « tra la la la », en pensant à toute autre chose, et pourtant arriver au bout de l'air sans se tromper. Ce sont des rythmes de

contraction qui en appellent d'autres encore, et ainsi de suite. En somme, l'élément son, quand il est présent dans une idée, est représenté, au moins en majeure partie, par l'esquisse des actes musculaires nécessaires pour l'imiter ou en prononcer le nom.

5° *Odeur*. — *Goût*. — Bien vagues sont pour nous, humains, les éléments odeur ou goût qui éventuellement peuvent prendre part à une idée. Il en serait peut-être autrement pour les chiens, en ce qui concerne le premier. Il paraît presque impossible de concevoir une odeur ou un goût sans les associer à l'objet qui les possède ou au lieu où ils sont sentis; ces objets et ce lieu se peignent dans l'esprit par le moyen de leurs autres caractères, de situation, de couleur, et par le nom qui les désigne.

6° *Toucher*. — Il en est de même pour le toucher; mais ici, dans la représentation mentale de cet élément, interviennent des esquisses d'actes musculaires de la main, pour palper, soupeser, caresser, repousser, selon la nature des impressions tactiles, ou d'autres parties du corps en rapport avec l'idée correspondante : des jambes, s'il s'agit de fuir, des reins, s'il s'agit de porter un fardeau, etc. A côté des précédents, prennent place, avec des caractères analogues, les sensations de température, d'humidité, etc.

7° *Nom de l'objet*. — De tous les éléments constitutifs de l'idée, celui qui la caractérise le plus nettement, celui qui donne à la représentation mentale sa vigueur, sa précision, c'est le mot qui la désigne. La représentation du mot peut être auditive, visuelle ou motrice, ou participer à la fois de deux de ces formes ou des trois. Elle est visuelle par la représentation mentale du mot écrit, auditive par celle du mot entendu, motrice par ce que j'ai appelé l'esquisse des actes musculaires laryngo-buccaux nécessaires pour l'énonciation du mot. Les représentations visuelle et auditive ont le caractère mixte, sensitif et moteur, qui a été défini plus haut à l'occasion des caractères de forme, de couleur et de son de l'idée, et nous avons vu que cette participation motrice est considérable, en sorte que, tout compte fait, l'élément nom de l'idée est en très majeure partie moteur.

En résumé, l'idée d'un objet concret se compose d'éléments simples qui sont : la situation dans l'espace et dans le temps, la forme, la couleur, éventuellement le son, l'odeur, le goût, les caractères tactiles, et, au premier rang, le mot par lequel elle est

désignée dans le langage articulé. Ces éléments sont ou sensitifs (aucun peut-être ne l'est rigoureusement) ou moteurs, ou, le plus souvent, mixtes, avec une proportion de l'un et de l'autre, variable selon l'objet et selon les individus.

Idées générales et abstraites. — Cette décomposition en éléments s'applique aussi aux idées générales et aux idées abstraites. Les premières ne sont qu'une forme intermédiaire entre les concrètes et les abstraites : il est donc inutile de les traiter à part. Pour les pensées abstraites, j'ai montré dans mon précédent travail comment elles se laissent ramener en définitive à des idées concrètes, mais dans lesquelles l'élément verbal prend une place de plus en plus prépondérante, à mesure qu'elles sont plus rigoureusement abstraites.

Comme conclusion de ce qui précède, nous dirons donc : les idées, quelles qu'elles soient, se laissent ramener à des images mentales qui se peuvent décomposer en éléments relativement peu nombreux, mais dont les combinaisons sont infinies. Ces éléments sont les uns sensitifs ou moteurs, les autres mixtes ; ce sont des images de forme, de couleur, éventuellement de son, de goût, d'odeur et de caractères tactiles, avec toutes leurs formes et toutes leurs variétés, et cela pour chacun des points qu'occupent l'image et ses diverses parties dans l'espace mental ; et à cela vient s'ajouter l'image de la représentation verbale correspondant à l'ensemble et éventuellement à chacune de ses parties. Ainsi, l'image mentale d'un cheval se compose de l'image de l'animal entier et de celles de ses moindres parties, associées en groupes délimités comme l'on voudra, pour former le corps, la tête, les membres, la bouche, les yeux, la peau, les poils, etc. Et toutes ces images, jusqu'aux plus ternes, sont distinctes les unes des autres par le fait qu'il n'en est pas deux qui occupent en même temps le même lieu de l'espace mental.

Tous ces éléments constitutifs d'idées sont assurément fort nombreux si l'on tient compte des multiples variétés de chacun. Mais sans compter que la décomposition pourrait être poussée plus loin (ce qui me paraît inutile pour l'usage que nous avons à en faire), ces éléments sont cependant infiniment moins nombreux que les idées pouvant résulter de leurs combinaisons infinies. Leur nombre est d'un ordre de grandeurs comparable à celui que

l'on peut admettre pour les neurones de l'écorce cérébrale.

Faisons maintenant l'hypothèse qu'à chacun de ces éléments d'idées, ou si l'on veut d'image mentale sensitive ou motrice, correspond un neurone ou un groupe de neurones déterminé; nous pourrons dire, et ce sera la conclusion générale de ce qui précède : *une idée est la condition cérébrale créée par l'entrée en action des neurones ou groupes de neurones correspondant aux éléments qui la constituent.* Et nous insistons sur ceci, qui est essentiel dans notre conception, que l'idée n'est rien autre que cela et ne comporte pas quelque chose ayant une existence indépendante qui serait la fusion, la synthèse, la résultante de ces éléments constitutifs ou de ces activités élémentaires; cette résultante n'a pas plus d'existence indépendante que celle des forces mécaniques. Dès lors, nous pouvons dire que l'apparition dans la conscience d'une idée quelconque est réalisée lorsque entrent en activité dans les couches corticales du cerveau les neurones correspondants à ses éléments constitutifs.

Nous voilà en possession des deux bases essentielles de notre conception : d'une part, les idées décomposées en leurs éléments constitutifs; d'autre part, les neurones corticaux supposés correspondant, chacun individuellement, à l'un de ces éléments constitutifs. Admettons que ces neurones soient réunis chacun à tous les autres, comme les abonnés d'une ville par l'intermédiaire d'un poste téléphonique central. Nous avons maintenant à montrer comment par le jeu de ces parties peuvent s'expliquer sinon tous les processus psychiques, du moins ceux qui sont les plus simples et auxquels nous aurons le plus souvent à faire appel dans l'étude des rêves : ce sont l'association des idées et la mémoire.

Nous admettrons que de chaque neurone en activité partent des influx dynamiques (j'emploie à dessein ce terme très vague pour ne rien préciser encore touchant sa nature), rayonnant dans tout l'encéphale et se transmettant à tous les autres neurones, d'où résulte une sorte de sourde activité monotone de tout l'encéphale.

Nous supposerons aussi que, lorsque deux neurones sont simultanément en activité, leurs échanges d'influx dynamiques sont plus intenses que les influx qu'ils envoient vers les régions en repos.

Enfin, nous admettrons que les voies conductrices reliant les

neurones sont d'autant plus perméables qu'elles sont plus fréquemment parcourues par des influx dynamiques intenses, quelque chose comme si c'étaient des canaux faits d'une substance très dilatable et peu élastique, en sorte que, sous la poussée de l'onde qui les parcourt, ils se laissent distendre et deviennent plus perméables pendant un temps plus ou moins long, tandis que leur élasticité les ramène progressivement et très lentement à leur calibre primitif. Ce n'est là qu'une très grossière comparaison destinée à faire comprendre ma pensée, sans nullement prétendre à représenter la réalité des choses.

Cela posé, supposons une idée n° 1, composée des éléments constitutifs A, B, C, D, E, F, G, correspondant aux neurones *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, *g*, qui sont en activité quand l'idée occupe l'esprit; et soit une autre idée n° 2, composée des éléments G, H, I, J, K, L, M, correspondant aux centres *g*, *h*, *i*, *j*, *k*, *l*, *m*, ayant avec l'idée n° 1 un élément commun G. Essayons de nous rendre compte comment l'idée n° 1 pourra, au moyen de cet élément G, évoquer l'idée n° 2. D'après les hypothèses ci-dessus, le centre *g*, étant en activité en tant que partie intégrante de l'idée n° 1, émet vers tous les centres autres que *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, des courants d'influx dynamiques monotones et très faibles; il en émet donc de tels vers *h*, *i*, *j*, *k*, *l*, *m*.

Faiblesse et monotonie ne veut pas dire intensité rigoureusement égale. Il va de soi, d'après l'une des hypothèses ci-dessus, que les voies conductrices les plus perméables recevront un courant d'influx dynamique plus intense. Si donc, l'idée n° 2 est quelque peu familière et surtout si quelqu'un de ses éléments, n'importe lequel, H je suppose, a été assez fréquemment évoqué par G au cours des opérations psychologiques antérieures, il se pourra que les voies conductrices reliant *g* à *h* soient assez perméables pour laisser passer une dose d'influx dynamique capable de déclancher l'activité potentielle de *h* et le faire entrer en action.

Ce qui s'est passé pour *g* se passera maintenant pour *g* et *h*; les influx dynamiques monotones reçus par *i*, *j*, *k*, *l*, *m*, sont plus forts, et surtout il y a deux fois plus de chances que l'un d'entre eux, n'importe lequel, *i* je suppose, se trouve relié soit à *g*, soit à *h*, par des voies conductrices assez perméables pour qu'il puisse recevoir par elles la dose d'influx suffisante pour le faire entrer en action.

Sans qu'il soit utile de poursuivre cette explication, on conçoit maintenant que les chances pour que *j*, *k*, *l*, *m* entrent à leur tour en action s'accroissent très rapidement suivant une progression plus forte que la proportionnalité simple. Le processus fait la boule de neige; la première chance était faible, reposant seulement sur ce que l'idée n° 2 était plus ou moins familière; les suivantes sont de plus en plus fortes à mesure que le nombre des centres en action devient plus grand.

Tout cela se passe avec une rapidité foudroyante qui ne permet pas de saisir les détails du phénomène; mais, s'il arrive qu'il soit quelques instants suspendu par le fait que l'excitation reçue par les derniers centres ne soit pas tout à fait suffisante, qu'elle soit en quelque sorte au seuil, à la limite de ce qui serait nécessaire pour déclancher l'activité potentielle, il y a un moment d'hésitation dans la reconnaissance de l'idée incomplète; et, si les éléments qui manquent sont précisément ceux qui correspondent à la représentation verbale de l'idée, c'est alors que l'on a « le mot au bout de la langue » et que les autres éléments constitutifs de l'idée peuvent être aperçus par une introspection attentive, par ce fait qu'ils ne sont plus éclipsés par la grande lumière de l'idée totale.

Ce qui précède s'applique surtout à l'association des idées. La mémoire, bien qu'ayant cette dernière pour base, comporte un élément de plus : la connaissance que l'idée n'est pas nouvelle et qu'elle a déjà antérieurement été présente dans l'esprit.

La reconnaissance d'une idée par la mémoire repose sur ce fait que l'idée reconnue ressemble à une autre idée présente avec elle simultanément dans l'esprit, différant de cette dernière généralement par un nombre plus ou moins grand de points accessoires appartenant plutôt au cadre de l'idée qu'à l'idée elle-même et en différant en outre toujours par le facteur temps. Un exemple est nécessaire pour rendre plus claire ma pensée : une association d'idées fait surgir dans mon esprit la figure d'un personnage; mais aussitôt cette dernière apparaît double dans deux cadres différents avec des caractères accessoires différents aussi; par exemple, ce sera le Président Fallières, vu une fois aux courses, une autre fois à une réception officielle : c'est le même personnage; son identité est démontrée par la ressemblance des traits, bien que sous des aspects très différents peut-être dans les deux tableaux, et

surtout par son nom marmotté mentalement. Mais combien le cadre est différent! C'est le même personnage, mais pas dans les mêmes circonstances; en outre, un autre facteur diffère dans les deux tableaux : le facteur temps, tel qu'il a été défini plus haut.

Grâce à ce dernier facteur, ces deux Fallières nous apparaissent comme un même personnage à deux moments différents dans le temps : l'un antérieur à l'autre en ce qu'il est placé plus loin dans cette direction de l'espace où s'échelonne pour moi le temps écoulé. C'est par là que les deux tableaux diffèrent de deux tableaux présents simultanément dans l'esprit et qui représenteraient deux personnages différents qui se trouveraient avoir entre eux de grandes ressemblances et porter le même nom.

En résumé, la mémoire recognitive a pour facteur essentiel la comparaison de deux idées simultanées différant entre elles au moins par le facteur temps, compté comme étant un des éléments constitutifs de ces idées.

Nous avons plusieurs fois, dans cet essai d'explication des processus psychiques, fait allusion au mode de fonctionnement des éléments nerveux de l'écorce cérébrale, mais par de simples figures de rhétorique ayant la signification d'une comparaison pour faire comprendre et non pour expliquer. Il serait intéressant de rechercher si, parmi les théories sur la structure et le fonctionnement des neurones, il en existe qui s'adaptent aux exigences de notre conception psychologique.

Ces exigences sont très nettes et se réduisent à deux. Il faut d'abord que tout neurone supposé l'organe d'un élément constitutif d'idée puisse entrer en relation avec tout autre neurone, organe d'un autre élément d'idée, quand du moins ces éléments ne sont pas incompatibles entre eux. Cette exigence est aisément satisfaite par les communications entre neurones au moyen des prolongements protoplasmiques et par les communications cylindraxiles, qui ont été reconnues de la manière la plus certaine.

La seconde est plus délicate : il faut que l'excitation partie d'un neurone, au lieu de se diffuser d'une façon homogène dans toutes les directions vers tous les neurones avec lesquels il communique, se propage seulement suivant une ou quelques voies privilégiées. Et il faut que ces voies privilégiées ne soient pas tou-

jours les mêmes; il faut que celles qui étaient ouvertes à un moment donné se ferment, tandis que s'ouvrent certaines de celles qui étaient précédemment fermées, de la même façon qu'à une bifurcation de voie ferrée, l'une des deux lignes s'ouvre au passage du train, tandis que l'autre se ferme sous le geste de l'aiguilleur.

La théorie de l'amœboïsme des neurones pourrait paraître apporter la solution désirée. D'après cette théorie, les prolongements protoplasmiques ne seraient pas en continuité permanente d'un neurone à l'autre : ils se termineraient par des extrémités libres, douées de mouvements amœboïdes, grâce auxquels la communication s'établirait dans l'état d'allongement et se romprait dans la condition de retrait. Je ne sache pas qu'on ait jamais fait usage de cette conception pour le problème qui nous occupe, mais elle a été ingénieusement utilisée par Mathias Duval pour expliquer le sommeil. Il semble bien que le mouvement amœboïde soit de nature trop lente pour expliquer la fulgurante agilité des associations d'idées et il resterait en tout cas à expliquer sous quelles influences se produiraient les connexions nécessaires à des idées complètes et bien enchaînées. D'ailleurs, la question ne se pose pas, la théorie de l'amœboïsme ayant été abandonnée pour plusieurs raisons : l'observation histologique ne lui fournit aucun appui; nulle part on n'a observé cet amœboïsme à l'état vivant chez les animaux transparents; nulle part, enfin, ne se rencontrent les aspects auxquels il devrait donner lieu sur les coupes de tissu nerveux fixé dans les conditions convenables d'activité ou de repos.

Les recherches récentes sur le mode de communication des prolongements protoplasmiques ou des ramifications cylindraxiles d'un neurone à l'autre n'ont pas abouti à des conclusions définitives qui permettent de réduire le mode de communication à un schéma unique. Il semblerait y avoir trois modes différents ayant entre eux seulement ceci de commun qu'aucun ne consiste dans la continuité pure et simple.

Dans certains cas, on voit les dernières ramifications neuroniques, constituées par une sorte de *chevelu* de radicelles s'entrecroisant avec ceux des neurones voisins de telle façon que de-ci de-là deux prolongements appartenant chacun à l'un des deux neu-

rones correspondants s'adosseraient l'un à l'autre sur une certaine étendue, établissant entre eux une relation de contiguïté plus ou moins étroite.

Le second mode a pour organes les *boutons d'Auerbach*, renflements terminaux des dernières ramifications de prolongements neuroniques, s'adossant non à des organes similaires, mais au corps lui-même du neurone voisin.

Le troisième mode est représenté par les *articulations*; dans ce cas, la jonction des extrémités libres des prolongements des deux neurones voisins se ferait par un organe particulier, l'articulation, rappelant l'union d'un tenon avec une mortaise.

Au niveau de l'articulation il y a contact intime, mais non fusion des deux protoplasmes, qui restent séparés par une double membrane cellulaire et par un ciment intermédiaire d'une extrême minceur.

Il y a donc dans les trois modes (et c'est là le point essentiel sur lequel il convient d'insister) à la fois indépendance et relation étroite entre les territoires des neurones associés.

Sans viser aucunement les processus psychologiques et dans le dessein d'expliquer certaines particularités des réflexes et des contractions musculaires, Lapicque a établi sur sa découverte de la chronaxie une théorie intéressante, très suggestive, fondée sur des expériences physiologiques du plus haut intérêt. Comme nous aurons à faire usage de quelques-uns des résultats auxquels il est arrivé, nous devons d'abord exposer les points essentiels de sa théorie, en nous excusant de cette digression un peu longue, un peu aride, mais nécessaire.

Si l'on soumet un muscle à des excitations électriques, on constate dans ses réponses des particularités qui traduisent sa caractéristique physiologique : une excitation unique provoque une contraction unique qui n'est pas instantanée, mais de durée déterminée, d'autant plus courte que le muscle est plus excitable, d'autant plus longue qu'il est plus torpide. En soumettant le muscle à des excitations périodiques, on peut, en augmentant leur fréquence, fusionner partiellement les contractions individuelles momentanées en une contraction continue constituant un tétanos. Si le muscle est très excitable, ces excitations doivent être plus rapprochées; s'il est torpide, elles peuvent être plus espacées.

Lorsqu'on soumet le muscle à une excitation d'intensité suffisante pour provoquer sa contraction, on pourrait croire au premier abord que l'excitation peut être instantanée; il n'en est rien cependant. La durée nécessaire de l'excitation, bien qu'extrêmement faible, doit avoir une valeur définie et il n'est si forte excitation qui ne resterait sans effet si sa durée tombait au-dessous d'un certain minimum. Plus l'excitation est faible, plus sa durée doit être longue pour produire une contraction. Cependant, on ne peut pas indéfiniment compenser une réduction de l'intensité par une augmentation de la durée. Au delà d'une faible fraction de seconde à quelques secondes au plus (selon la nature du muscle) toute augmentation de la durée reste sans effet. Il y a donc une intensité d'excitation liminaire. Lapicque, qui a étudié d'une façon très pénétrante cette face de la question, l'a appelée *rhéobase*. Les intensités d'excitation et les durées nécessaires correspondantes étant liées par une relation déterminée, on pourrait prendre l'une quelconque de ces durées pour l'introduire dans la formule qui caractérise cette relation. Théoriquement, il semblerait naturel de choisir la durée maximale, celle qui correspond à l'intensité rhéobasique. Pour des raisons de commodité expérimentale, la durée rhéobasique étant imprécise, Lapicque a préféré prendre celle correspondant à une intensité double de la rhéobase et l'a appelée *chronaxie*. La durée de la contraction isolée, la fréquence d'excitations nécessaire pour produire le tétanos physiologique et la chronaxie de Lapicque sont trois expressions concordantes de l'excitabilité du muscle; elles sont interdépendantes les unes des autres, variant, la seconde dans le même sens que l'excitabilité, les deux autres en sens inverse. Toutes les trois traduisent le mode vibratoire caractéristique du muscle. Il résulte de cette interdépendance que l'on peut prendre la chronaxie de Lapicque comme expression métrique du mode fonctionnel du muscle.

Du muscle passons au nerf. L'influx dynamique qu'il est chargé de transmettre a la forme d'une onde périodique d'une vitesse déterminée. Durant le passage de chaque onde en un point donné du nerf, le potentiel en ce point part de 0, s'élève plus ou moins brusquement à un taux donné, puis s'abaisse progressivement pour revenir à 0. La durée de l'onde est le temps qui s'écoule entre deux passages consécutifs du 0 en un même point. Ici encore on a

constaté une interdépendance de ces deux paramètres chronologiques entre eux et avec ceux du muscle. Plus celui-ci est excitable, plus sa chronaxie est courte, plus grande est la vitesse de transmission dans le nerf et plus brève est son onde dynamique.

Le nerf a aussi sa chronaxie qui se définit comme celle du muscle. On ne peut la déterminer directement parce qu'elle ne se traduit que par les réponses du muscle et que la chronaxie du muscle se manifeste aussi dans ces réponses. Les réponses du muscle donnent la chronaxie du complexe muscle + nerf. En supprimant l'action de ce dernier, non par le curare qui modifie et empoisonne aussi le muscle, mais par la strychnine qui n'atteint que le nerf, Lapicque a pu déterminer la chronaxie du muscle seul. Elle est la même que celle du complexe muscle + nerf, d'où il conclut que les chronaxies du muscle et du nerf sont semblables.

Il résulte de tout cela que le muscle a pour sa contraction une période fonctionnelle déterminée et que le nerf utilise la même période pour la transmission des influx dynamiques. Si maintenant on applique l'excitation électrique non plus au muscle ou au nerf, mais à la moelle, on constate que le rythme des contractions musculaires ne suit plus passivement celui de l'excitant. Au-dessus d'une certaine fréquence d'excitation, la fréquence des contractions n'augmente plus : c'est le tissu nerveux qui impose son rythme propre, et ce rythme est précisément celui qui convient pour transformer les secousses musculaires isolées en ce tétanos physiologique qui constitue la contraction musculaire pour les besoins des actes vitaux.

Une induction bien légitime permet à Lapicque de conclure que le neurone moteur, le nerf moteur qui en part et le muscle qu'ils commandent ont la même chronaxie, signe d'une même périodicité fonctionnelle.

Sauf quelques différences dues aux conditions particulières telles que la température, la chronaxie du muscle est fixe. Mais d'une espèce musculaire à l'autre chez un même animal et surtout d'une espèce zoologique à l'autre, elle varie dans des limites très étendues, pouvant aller de 1 à 3 000 : ces différences sont celles qui existent entre les excitabilités des divers muscles, et la chronaxie ne fait que les présenter sous une forme particulièrement précise

et mesurable, en même temps qu'elle éclaire dans une certaine mesure le mode fonctionnel.

Sauf les coïncidences éventuelles qui peuvent toujours se rencontrer, on peut dire avec Lapicque qu'il y a autant de chronaxies différentes que d'espèces musculaires, anatomiques et zoologiques. Et l'on en peut dire autant des nerfs et des neurones moteurs, puisque les premiers ont, de par des expériences précises, et les seconds, de par une induction légitime, la même chronaxie que le muscle correspondant.

Par une induction un peu plus hasardeuse, mais très acceptable cependant, Lapicque étend cette propriété de présenter une chronaxie spécifique individuelle des neurones moteurs centrifuges aux neurones sensitifs centripètes, puis aux neurones intermédiaires des arcs réflexes et finalement à tous les neurones des centres nerveux. C'est là une première conclusion que nous retiendrons pour en faire usage dans notre théorie. L'étendant aux neurones corticaux que Lapicque n'a ni exclus ni spécialement visés, nous dirons donc : *les neurones corticaux ont tous une chronaxie spéciale, différente pour chacun d'eux, qui est en quelque sorte leur caractéristique fonctionnelle individuelle.*

Lapicque admet en outre que deux neurones quelconques, susceptibles de collaborer à un même acte physiologique et ayant une chronaxie différente, sont en relation par des prolongements neuroniques établissant entre eux non une continuité de tissu, mais une communication plus ou moins gênée par l'articulation qui les réunit. Il pense que le mode de communication par articulation est général et ne fait point allusion aux autres modes possibles. Établie sur ces deux bases, sa conception se ramène essentiellement à ceci : 1° l'articulation est la barrière qui maintient entre les neurones contigus l'intégrité de leur hétérochronaxie; 2° l'influx dynamique se propage d'autant plus facilement d'un neurone à l'autre que leur hétérochronaxie est moindre; 3° si l'hétérochronaxie est suffisante, l'influx dynamique est arrêté; mais un influx plus énergique peut vaincre un degré d'hétérochronaxie qui établissait une barrière infranchissable à un influx d'intensité moindre.

Par là, Lapicque explique les particularités essentielles des réflexes, qui seraient inconcevables si la conductibilité interneuronique était comparable à la conductibilité métallique.

Il arrive à expliquer ainsi ce qu'on pourrait appeler *l'aiguillage de l'influx nerveux*. Dans une expérience fort ingénieuse, il place sur un même circuit électrique deux muscles d'espèce différente et fait à volonté contracter soit l'un, soit l'autre, soit les deux à la fois, en modifiant, au moyen d'un condensateur, la forme de l'onde du courant lancé dans le circuit. Il montre ainsi la possibilité d'une action sélective d'une même excitation. Puisque cet effet dépend de la chronaxie, on peut l'étendre aux influx dynamiques qui traversent les centres nerveux. L'hétérochronaxie des neurones permet de concevoir une action sélective des influx centripètes qui abordent le système nerveux.

Tout ne dépend pas, comme on l'a cru, de l'intensité de l'excitation; il y a à tenir compte aussi de ses modalités. Une heureuse comparaison de Waller fait toucher du doigt cette particularité : un navire a une période de roulis qui lui est propre et qui dépend de ses constantes géométriques et physiques. Elle se révèle quand, en eau calme, écartant le navire de sa position d'équilibre, on l'abandonne à lui-même. Soumis à l'influence de la houle, il roule au maximum lorsque la période de la houle est égale à la sienne et lui est synchrone. Une houle plus forte mais de période différente le fait moins rouler. Ainsi, *grâce aux différences de chronaxie, une excitation pourra faire entrer en action certains neurones que laisseraient indifférents des excitations, même plus intenses, mais d'une modalité vibratoire plus différente de la leur*. C'est là un second point que nous retiendrons aussi pour en faire usage dans notre théorie.

Nous ne suivrons pas Lapicque dans les très ingénieuses applications de ses conceptions à la théorie des réflexes et nous passerons tout de suite aux applications qui nous intéressent.

Abandonnons le terme de chronaxie pour celui de mode vibratoire, qui a l'avantage d'impliquer la chronaxie et de comprendre en outre les autres particularités fonctionnelles qui pourraient coexister éventuellement avec elle, et étendons cette notion aux neurones corticaux qui seuls nous intéressent dans une théorie psychologique.

Admettons donc que chaque neurone cortical a son mode vibratoire particulier, plus ou moins différent de celui des autres neurones de l'écorce, et que la vibration se propage avec la même

formule, non seulement à travers le corps cellulaire, mais dans tous ses prolongements jusqu'à leurs dernières extrémités; mais là, elle est arrêtée par la barrière des radicelles libres, des articulations ou des boutons d'Auerbach.

Pour la commodité de l'exposé, réunissons sous le terme unique de *jonction interneuronique*, l'obstacle (qu'il appartienne à l'une ou l'autre de ces trois espèces) qui maintient, comme nous l'avons dit, l'intégrité des hétérochronaxies individuelles des neurones, lesquelles permettent une transmission gênée des influx tout en s'opposant à leur libre diffusion. Nous sommes autorisés à employer ce terme général et peu compromettant, parce que, d'après ce que nous demandons à la nature de cette jonction, la théorie ne dépend en rien de sa constitution spéciale. Que certains de ces modes soient supprimés ou généralisés par les recherches ultérieures, ou que l'on en trouve de nouveaux, cela ne nous gêne point, à la seule condition qu'à l'union entre deux prolongements protoplasmiques voisins, il n'y ait pas libre communication, mais barrière, constituant un obstacle plus ou moins difficile à franchir.

Nous pouvons deviner ce qui va se passer : soit A un neurone donné et B un neurone voisin. Si la période de B est identique (homochronie éventuelle) à celle de A, l'excitation se propagera sans difficulté de A à B à travers la jonction intermédiaire; c'est-à-dire que la vibration de A déterminera la vibration de B. Si la période est différente (hétérochronie), la vibration sera arrêtée. Si cependant l'activité vibratoire de A est suffisamment élevée, elle se transmettra affaiblie à B, en ce sens qu'elle déterminera l'entrée en vibration de B, tout en respectant la différence des modes vibratoires, et B pourra transmettre plus loin dans les mêmes conditions la vibration reçue. Plus l'activité de A sera grande, plus elle se diffusera dans des directions diverses, ne s'arrêtant que là où elle rencontrera un mode vibratoire trop différent du sien propre.

Une explication de ce genre peut suffire pour les réflexes, réactions relativement fixes dans leur allure, mais pour les processus psychiques il nous faut quelque chose de plus. Nous pourrions expliquer par ce processus simple quelques associations d'idées très habituelles, toujours ouvertes, mais non ces associations fugaces et inattendues que nous révèle l'introspection. Pour ces dernières nous hasarderons une hypothèse de plus.

Quand un neurone A a forcé un neurone B à vibrer avec lui en raison de l'intensité de l'excitation et en dépit de la différence entre le mode vibratoire de B et le sien, il modifie par cela même le mode de B et le rapproche du sien propre. Il l'en rapproche pour un temps plus ou moins long; mais B reprend peu à peu son mode primitif, sauf un léger reliquat qui va en diminuant lentement, sans pourtant s'annuler jamais tout à fait. D'ailleurs, réciproquement B doit exercer une action semblable sur A en sorte que entre A et B les différences de mode vibratoire se trouveront diminuées.

On voit l'application de cette donnée à l'explication de la mémoire et de l'association des idées. C'est la réalisation, sous une forme physiologique concrète, de la grossière comparaison que j'ai faite des voies interneuroniques avec un conduit très dilatable et peu élastique, empruntée ci-dessus à mon précédent travail. Mais ce n'est pas tout.

Soit C un troisième neurone en rapport avec B. Les différences de mode vibratoire entre B et C sont telles qu'il faut à C une dose déterminée d'activité fonctionnelle pour faire entrer B en action avant l'intervention de A; mais cette intervention de A tend à modifier le mode de B; dans quel sens? Elle a pu le rapprocher du mode de C ou l'en éloigner. Dans le premier cas, c'est un pas pour faciliter l'association et la mémoire; dans le second c'est un pas vers l'inhibition et l'oubli.

On peut même aller plus loin et imaginer que, pendant la durée de leur coaction, les neurones agissant simultanément pour la représentation d'une idée adoptent un mode vibratoire nouveau, différent du mode normal en ce qu'il se rapproche plus ou moins du mode qui serait la moyenne entre ceux de tous les neurones coagissants. C'est un certain degré de synchronisation de tous les modes vibratoires des neurones en état de coaction momentanée, que l'on pourrait désigner par le terme de *parachronisation*. Cette parachronisation constituerait l'unité de la coaction et disparaîtrait quand la coaction est terminée (quand l'idée sort de la conscience), sauf un léger reliquat rendant plus facile une nouvelle coaction des mêmes éléments.

Prenons le cas d'une perception sensorielle : je vois un cheval. Aussitôt entrent en vibration parachrone tous les neurones correspondant, pour l'ensemble et pour chacune de ses parties, aux élé-

ments dont se compose la perception (forme, couleur, situation absolue et relative dans l'espace). De ce groupe momentanément synergique de neurones partent en tous sens des influx vibratoires qui tendent à forcer l'entrée dans d'autres neurones. Ceux qui ont été rarement ou jamais associés résistent, ceux qui ont fréquemment vibré avec eux se laissent forcer. Parmi ces derniers, ceux correspondant à la représentation verbale du mot cheval n'opposent aucune résistance et le mot vient à l'esprit. De ces derniers neurones partent aussitôt de faibles ondes vers les neurones moteurs de la langue et du larynx provoquant des esquisses des mouvements correspondant à l'énonciation du mot cheval, et par là l'idée se trouve complétée et précisée. Parmi les groupes de neurones moins fréquemment associés à l'idée de cheval, par exemple, ceux correspondant aux idées d'écurie ou de charrette, quelqu'un se laissera forcer peut-être et aussitôt l'idée d'une écurie ou d'une charrette, ou le nom du propriétaire du cheval naîtra dans l'esprit par association. Si, à ce moment, une impression sensorielle toute différente vient impressionner le cerveau, par exemple, le cri d'une chouette, aussitôt un nouveau groupe momentanément synergique entre en action, lance des influx vibratoires tout autour de lui, ceux-ci viennent heurter à tous leurs points de rencontre les vibrations d'un mode tout différent qui étaient en action dans les neurones de l'idée cheval, et, contrariant toutes leurs périodes, les inhibent rapidement; l'idée de cheval sort de la conscience où prend place celle de la chouette.

Nous voyons par là comment on peut concevoir qu'une idée se forme dans la conscience par suite de l'entrée en action d'un groupe déterminé de neurones excités par une impression sensorielle. Mais les neurones, grâce à leurs prolongements protoplasmiques, peuvent être actionnés du dedans aussi bien que du dehors. Ainsi les groupes correspondant aux idées de cheval ou de chouette peuvent entrer en vibration en dehors de toute perception visuelle d'un cheval ou auditive d'un cri de chouette, par le fait que certains de leurs neurones constitutifs auront été excités par des neurones voisins. C'est ainsi que se peuvent comprendre les images mentales non consécutives à des impressions sensorielles, c'est-à-dire les conceptions. Mais quand l'excitation provient d'une impression sensorielle, les neurones corticaux sont excités par des neurones

périphériques de même période vibratoire qu'eux-mêmes, tandis que quand l'excitation provient des neurones corticaux ambiants, les périodes vibratoires des neurones excitateurs et des neurones excités sont plus ou moins discordantes. Ainsi s'explique que, de façon générale, les images provenant d'impressions sensorielles soient beaucoup plus vives que celles qui correspondent à des conceptions.

Nous venons de voir, comment, pendant leur coaction, les neurones correspondant aux éléments constitutifs d'une idée diminuent leur hétérochronie par le fait de ce que nous avons appelé leur parachronisation. Cette parachronisation doit être temporaire, parce qu'il faut admettre que, lorsque leur coaction cesse, ils reprennent chacun son mode vibratoire propre et retrouvent leur hétérochronie primitive. Cependant, il faut admettre aussi qu'ils ne la retrouvent pas tout entière et qu'il leur reste de cette coaction temporaire quelque chose qui rendra plus aisée une coaction nouvelle. Ce n'est pas là une hypothèse; c'est un fait du fonctionnement reconnu que tous les philosophes ont affirmé et qui ressort de l'observation journalière la plus élémentaire. Ce qui est hypothétique, c'est la nature, la base physique de cette modification. Si c'étaient toujours les mêmes neurones qui vibrent ensemble, la difficulté ne serait pas grande. Il suffirait d'admettre que cette parachronisation persiste partiellement, sous la forme d'une diminution plus ou moins permanente de l'hétérochronie primitive. Mais ici surgit une difficulté. Soit *a* un neurone vibrant tantôt dans un groupe *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, *g*, *h*, tantôt dans un groupe *i*, *j*, *k*, *l*, *m*, *n*. Selon qu'il vibrera avec l'un ou l'autre de ces groupes, il gardera de sa coaction un reliquat différent et ces reliquats, qui ont toute chance d'être incompatibles, ne sauraient coexister, et cela d'autant plus qu'en fait il s'agit non de deux reliquats seulement, mais de reliquats nombreux et variés. Cette difficulté en apparence insurmontable, me paraît pouvoir être tournée au moyen de l'hypothèse suivante : puisqu'il s'agit non de synchronisation, mais de parachronisation, il suffit que chaque neurone puisse se parachroniser avec ceux avec lesquels il est en relation anatomique immédiate; pour cela, nous pouvons supposer que ce reliquat se localise dans la partie du prolongement protoplasmique voisin de la jonction correspondante. Ce reliquat, sous la forme d'une parachronisation

plus ou moins persistante, pourra être plus ou moins accentué et s'étendre plus ou moins loin vers le centre du neurone. C'est ce que nous appellerons l'hypothèse de la *localisation des reliquats*. Elle permet de concevoir la coexistence de reliquats indépendants, aussi nombreux que les jonctions avec des neurones en relation avec lui et, par conséquent, aussi nombreux qu'il est nécessaire. Dès lors deviennent compréhensibles les phénomènes de l'habitude, de l'éducation, de la mémoire.

Soient *b* et *c* deux neurones en connexion avec *a* et présentant avec lui un certain degré d'hétérochronie. Si *b* vibre très rarement avec *a*, il conserve son hétérochronie et il faut une excitation toujours aussi grande de *a* pour vaincre sa résistance. Si, au contraire, *c* vibre souvent avec *a*, leur hétérochronie diminue au voisinage du point de jonction et il suffit d'excitations de plus en plus faibles pour obtenir la coaction de *c*. Cette modification de *a* et de *c* par rapport l'un à l'autre ne troublera en rien les relations physiologiques, semblables ou différentes, de *a* ou de *c* avec leurs autres voisins, puisque la modification de *c* et de *a* qui rapproche l'un de l'autre leurs deux modes vibratoires se localise au voisinage de leur jonction commune et que, très accentuée chez chacun d'eux de part et d'autre de cette jonction, elle s'atténue progressivement jusqu'à disparaître à une petite distance de celle-ci, en un point à partir duquel le mode vibratoire primitif de chacun de ces neurones reste intact. Voilà qui éclaire les règles si capitales de l'association des idées.

Mais, avons-nous dit, cette modification résiduelle localisée, que nous avons appelée reliquat, n'est permanente que relativement et par rapport à la parachronisation temporaire qui, elle, s'étendant à la totalité du territoire neuronique, disparaît dès que la coaction a cessé. En fait, la modification localisée constituant le reliquat se détruit lentement et disparaît avec le temps ; c'est la rouille des associations délaissées, c'est l'oubli.

Soit un neurone *h* en coaction temporaire avec *a*, *b*, *c*,... *g* ; supposons qu'il soit sollicité d'entrer en action d'un autre côté avec un autre groupe *i*, *j*, *k*,... *p* ; si la sollicitation de ce côté est plus forte (ce qui sera presque toujours le cas si la première coaction correspond à une image mentale venue du dedans et la deuxième à une impression sensorielle actuelle), il entrera en coaction avec le groupe *i*, *j*,

k,... *p*, et se parachronisera avec lui; sa parachronisation avec *a*, *b*, *c*,... *g*, se trouvera abolie; il jouera le rôle non seulement d'un poids mort, mais d'un frein dans le système mécanique, *a*, *b*, *c*,... *h*, et arrêtera la vibration : c'est l'inhibition.

D'après cette conception, le neurone cortical, au lieu de se présenter comme un tout homogène au point de vue fonctionnel dans toute son étendue jusqu'aux points où ses prolongements protoplasmiques se terminent aux jonctions interneuroniques, ne conserverait ses caractéristiques fonctionnelles primitives que dans sa partie centrale et dans ceux de ses prolongements se dirigeant vers des neurones avec lesquels il entre rarement en action; tandis que dans ceux de ses prolongements se dirigeant vers des neurones avec lesquels il collabore habituellement, le mode vibratoire se modifie graduellement jusqu'à la jonction voisine, pour se rapprocher de celui qui opère de l'autre côté de la jonction.

Dans cette hypothèse, la différence de structure moléculaire et la différence de mode vibratoire qui en est l'expression physiologique entre deux neurones réunis par un prolongement protoplasmique, intactes dans toute l'étendue des corps cellulaires, vont en s'atténuant progressivement au voisinage de la jonction interneuronique, de manière à être minimes au niveau de celle-ci. On conçoit l'avantage d'une telle disposition : c'est la substitution au niveau de l'obstacle d'une pente douce à un rempart dressé.

Que d'hypothèses! que d'hypothèses fragiles, invérifiables! Eh! je le sais bien et je n'attache pas plus de valeur qu'elles n'en méritent à de pareilles conceptions. Mais n'est-ce rien cependant que se faire une représentation même lointaine, mais en accord avec les dernières données de l'histologie et de la physiologie, touchant des phénomènes dont on pourrait croire qu'il serait à jamais impossible de s'en faire une idée? Cela donne, dans une certaine mesure et avec toutes les réserves qu'exige la prudence, satisfaction à ce besoin de comprendre qui est un des plus beaux traits de l'esprit humain.

Je n'ai pris là que quelques exemples très simples. Ils suffisent pour faire comprendre l'extrême importance de pareils phénomènes, s'ils sont réels, pour fournir la raison de l'extraordinaire mobilité des processus psychiques. Il faut se représenter le cerveau comme parcouru sans cesse et en tous sens par des ondes qui, suivant les

voies les plus diverses, à chaque instant se rencontrant et interférant, modifient dans un sens ou dans l'autre le mode vibratoire des neurones où la rencontre a lieu. Chaque neurone, tout en conservant en gros son mode vibratoire originel, celui qu'il tient de sa structure anatomique héréditaire, se modifie incessamment, s'adapte, se plie aux circonstances, subit l'empreinte de l'expérience et de l'éducation, résiste d'un côté, cède de l'autre, semblable à quelque lourde épave qui sur une mer agitée oppose son inertie aux forces qui l'assiègent, n'obéit entièrement à aucune, mais cède un peu à toutes, en sorte qu'il n'est pas une goutte d'eau qui n'ait sa petite part de responsabilité dans l'histoire de sa dérive. C'est aussi comme un piano dont chaque touche, par des effets de résonance, éveillerait, lorsqu'elle est frappée, de multiples accords, mais ces accords ne sont jamais les mêmes, parce que chaque vibration modifie la tension de la corde qui l'a subie.

Poursuivre aussi loin que possible l'explication des processus psychiques en partant de cette conception serait une tâche intéressante. Elle nous entraînerait trop loin de notre sujet pour que nous nous laissions tenter. Et nous y sommes d'autant moins enclin que, plus on avancera sur ce terrain dangereux, plus on risquera de se perdre et le seul moyen de ne pas trop s'écarter des éventualités probables, c'est de s'en tenir aux plus vagues généralités.

En résumé, pour édifier la théorie qu'on vient de lire, j'ai fait appel à des données d'origines bien différentes. J'ai demandé à ma théorie de la constitution des idées la notion de la décomposition des idées complexes en éléments communs à toutes, en nombre très grand assurément, mais cependant compatible avec les exigences imposées par les faits; j'ai emprunté aux recherches des histologistes la conception moderne des neurones et du mode de jonction par lequel ils se mettent en relation réciproque; j'ai pris dans les travaux des physiologistes et en particulier dans la très intéressante théorie de la chronaxie de Lapicque la conception de ce que j'ai appelé le *mode vibratoire*, caractéristique physiologique des neurones, spéciale à chacun d'eux. A cela j'ai ajouté l'hypothèse de la *parachronisation temporaire*, pour permettre aux neurones correspondant aux éléments de toute idée présente dans la conscience de vibrer à l'unisson pour la représentation de cette idée. Puis j'y ai ajouté une hypothèse qui n'est que la réduction en lan-

gage physique d'un fait d'observation incontestable, savoir, que tout processus psychique, en se réalisant, rend plus facile sa reproduction : c'est l'*hypothèse des reliquats*, d'après laquelle toute modification imprimée au mode vibratoire d'un neurone par sa coaction avec d'autres laisse une trace plus ou moins permanente dans le mode vibratoire résultant de sa structure héréditaire et des effets de ses coactions antérieures; en sorte que son mode vibratoire actuel reflète l'histoire entière de ses participations antérieures à des représentations diverses. Enfin, j'ai introduit l'hypothèse de la *localisation des reliquats*, qui permet de comprendre comment un neurone peut, sans compromettre la spécificité de son mode vibratoire, conserver en sa substance des traces plus ou moins permanentes de ses coactions diverses, ou même contradictoires, avec les très nombreux neurones corticaux en relation anatomique avec lui, ce qui permet de concevoir la variété infinie et l'extrême souplesse des liens que met en œuvre l'association des idées.

Tout cela n'a d'autre mérite que de substituer une conception physique à de simples figures littéraires pour exprimer des idées que tout le monde concevait plus ou moins vaguement. C'est bien peu de chose assurément, mais c'est tout de même quelque chose.

Avec ces éléments, nous sommes arrivés à nous faire une idée (oh, bien vague et bien incertaine) des processus psychiques les plus élémentaires : la perception, la reconnaissance, la mémoire, l'association des idées.

Nous n'avons point à tirer dans ce chapitre les conclusions immédiates de ces considérations. Leur application au rêve se fera en temps et lieu au cours des chapitres suivants.

Yves Delage
de l'Académie des Sciences.

Le geste graphique

L'écriture est un geste enregistré par la plume, geste très complexe et qui comporte beaucoup plus d'éléments que les traces déterminées par les battements artériels sur la bande d'un sphygmographe. Il est évident que ce geste constitue une manifestation de la personnalité, puisque le graphisme de tout individu ayant un certain degré d'instruction présente normalement des caractères différentiels assez fixes, et même tels qu'on peut en général reconnaître un correspondant habituel rien qu'à jeter un coup d'œil sur l'adresse d'une de ses lettres. Mais se trouve-t-il en corrélation avec l'ensemble du caractère, avec tout ce qui le constitue et l'influence, et dans ce cas, jusqu'à quel point permet-il de le connaître?

Les promoteurs de la graphologie ont longuement discuté sur la question de savoir si elle était un art ou une science. La question n'est pas nouvelle : on se la pose pour la logique depuis le moyen âge; et le même problème, pour la morale, est à l'ordre du jour depuis que M. Lévy-Brühl a écrit *La Morale et la science des mœurs*. Mais, en matière de graphisme, la solution est peut-être plus facile à trouver qu'en ce qui concerne le raisonnement et la conduite. L'étude de la graphologie comporte en réalité deux parties différentes, et qui doivent être analysées l'une après l'autre; la première ne peut aboutir qu'à une science et la seconde qu'à un art. La distinction est admise aujourd'hui sans conteste par les spécialistes, sans être toutefois bien connue en dehors de leur cercle un peu étroit.

La *graphonomie* est l'étude du geste graphique considéré en lui-même, sous son aspect objectif, en quelque sorte indépendamment des écritures où on l'observe, en faisant abstraction de toute considération relative au portrait psychologique d'un individu déterminé; la *graphotechnie* consiste dans la recherche des traits de la

physionomie intellectuelle et morale des scripteurs d'après les données que fournissent leurs autographes.

La première de ces deux parties offre rigoureusement les mêmes résultats à tous ceux qui l'expérimentent d'une façon correcte ; elle se résume en la constatation de phénomènes spontanés, de rapports de cause à effet, et ce ne peut être par conséquent qu'une science. La deuxième, à l'inverse, laisse un certain arbitraire aux praticiens, et c'est donc forcément un art : deux portraits d'une même personne effectués par des graphologues différents ne se ressemblent pas à la manière de photographies, mais bien à la façon de tableaux de deux peintres qui, tout en reproduisant le même modèle, introduisent dans les images quelque chose de leur technique particulière et de leur sentiment propre de la vie.

Ceci expliqué, deux questions se posent.

1° La graphonomie, science dans son principe, en est-elle une de fait? Autrement dit, les recherches auxquelles elle a donné lieu n'ont-elles prêté qu'à des observations de détail et à des hypothèses, ou ont-elles au contraire amené la découverte d'un certain nombre de lois qui permettent de la classer parmi les sciences positives et au nombre de nos connaissances acquises?

2° La graphotechnie constitue-t-elle un art d'un intérêt pratique ou ne peut-elle prétendre qu'au titre d'amusement?

Il est clair que la réponse à la deuxième question est d'abord subordonnée à celle que l'on doit faire à la première, car ici encore l'art ne peut se constituer sous une forme sûre, telle que l'on puisse s'y fier, tant que la science correspondante n'est pas suffisamment avancée. Restreignons-nous donc pour l'instant à la première.

La graphonomie est déjà suffisamment riche en notions positives pour pouvoir être regardée comme une science. On peut soutenir que la plupart de ses principes auraient besoin d'un contrôle complémentaire ou même d'une revision qui les précise, mais néanmoins ils constituent déjà dans leur ensemble un groupe de lois qui vaut la peine d'être pris en considération.

C'est qu'à vrai dire il existe à sa base un phénomène de psychophysiologie sur lequel les savants n'ont pas jusqu'ici suffisamment porté leur attention, et qui est cependant indéniable : « Les mécanismes cérébraux engendrant les gestes scripteurs sont en corré-

lation avec l'état organique du cerveau et varient comme les modalités de cet état; le tracé scriptural se trouve ainsi en correspondance, d'une part, avec les variétés de constitution, et de l'autre, avec les modifications momentanées du cerveau, et par conséquent avec les phénomènes psychiques auxquels répondent les unes et les autres. »

Un fait de ce genre n'est pas évident *a priori*, mais il n'a rien non plus d'invraisemblable en soi, et l'expérience en a montré l'existence.

Pourquoi ce phénomène et les lois qui en découlent ne font-ils pas partie des notions classiques, de celles qui constituent le domaine des sciences enseignées? La faute en est d'abord, croyons-nous, à la foule des graphologues. S'il se rencontre parmi eux quelques bons esprits, la grande majorité ne sont que des amateurs dénués de culture scientifique, qui ne voient dans leurs recherches que le plaisir de satisfaire leur curiosité des défauts et des qualités du prochain et qui sautent à pieds joints par-dessus la graphonomie pour faire plus ou moins intuitivement de la graphotechnie. Aussi les savants s'intéressent-ils peu à ce qu'ils racontent et ne s'aperçoivent-ils pas de ce fait qu'à la base de toutes leurs digressions se trouve une constatation sérieuse.

Mais il est à cela peut-être une autre cause plus profonde. Il s'agit là de rapports psycho-physiologiques : or, jusqu'à ces derniers temps, la psychologie était conçue comme une science d'introspection, qui n'admettait pas dans son cadre les observations externes. Les théories imprudentes de Gall et de Lavater avaient rendu fort suspectes les tentatives pour établir des relations entre les modalités du caractère et les signes extérieurs qui se présentent à la vue ; la physiologie, de son côté, réduite par principe à l'étude des fonctions communes à tous les hommes, était peu disposée à considérer des symptômes de ce genre. Il a fallu la conception nouvelle du « comportement » des individus, tel qu'il a été étudié récemment avec tant de succès, pour montrer qu'il existe pour la science un domaine longtemps inexploré, auquel appartient précisément la graphonomie.

Le phénomène en question, il faut le remarquer, est double : le tracé scriptural se trouve en harmonie à la fois avec les variétés de constitution et avec les modifications momentanées du cerveau.

Mais a-t-il une dualité originelle? Nous sommes peu portés à l'admettre, bien que nous laissions pourtant la question en suspens. A proprement parler, il n'existe guère de lois graphonomiques concernant *des traits de caractère;* ce qu'il y a, en dernière analyse, ce sont plutôt des lois présentant des rapports de cause à effet entre *un état affectif ou impulsif* et une modalité du tracé. La fréquence et l'intensité de certains sentiments font contracter des habitudes graphiques qui subsistent d'une façon permanente alors même que ceux-ci se trouvent complètement en dehors du champ de la conscience, mais les phénomènes scripturaux paraissent néanmoins avoir pour cause initiale l'influence des états de conscience momentanés. Des expériences de recherches intéressantes pourraient d'ailleurs être faites sur ce sujet.

La première partie de ce double phénomène, celle qui vise le fond permanent du caractère, ne peut guère se vérifier que par ses conséquences, et c'est l'observation seule qui en a fait naître l'hypothèse et en a montré le bien-fondé; la deuxième, celle qui a trait aux états momentanés, prête au contraire à l'expérimentation.

Nous signalerons dans ce dernier ordre d'idées deux sortes de travaux : ceux qui ont eu pour initiateurs les Drs Ferrari, Héricourt et Charles Richet, et ceux qui sont dus à un savant allemand, le Dr Meyer, médecin-aliéniste de la ville de Berlin.

La méthode des Drs Ferrari, Héricourt et Charles Richet repose sur la suggestion dans le sommeil hypnotique. Laissons-leur la parole, en empruntant à la *Revue philosophique* elle-même le compte rendu de leurs expériences[1].

« On suggère successivement à M. X... qu'il est un paysan madré et retors, puis Harpagon, et enfin un homme extrêmement vieux, et on lui met la plume à la main. En même temps qu'on voit les traits de la physionomie et les allures générales se modifier et se mettre en harmonie avec l'idée du personnage suggéré, on observe que son écriture subit des modifications parallèles, non moins accentuées, et revêt également une physionomie spéciale, particulière à chacun des nouveaux états de conscience. En un mot, le geste scripteur s'est transformé comme le geste en général.

« Voici, d'autre part, l'écriture d'une dame chez laquelle on obtient

1. La personnalité et l'écriture — Essai de graphologie expérimentale, *Revue philosophique*, avril 1886.

également avec la plus grande facilité un état de veille somnambulique : on lui suggère qu'elle est Napoléon, puis on la ramène à l'âge de douze ans. Deux écritures bien différentes correspondent encore à ces deux états de personnalité.

« La première conclusion à tirer de ces expériences, et celle sur laquelle nous tenons à insister, c'est qu'elles démontrent que les variations de l'écriture sont fonction des variations de la personnalité.

« Par cela même est établi le principe de la réalité de la graphologie.

« Elles démontrent en outre sa réalité effective, en ce sens que les variations de l'écriture, observées parallèlement aux variations de la personnalité, représentent, dans leurs traits généraux au moins, les signes caractéristiques attribués par les graphologues aux personnalités suggérées. »

Bien que non dénuée d'intérêt, la méthode du savant allemand n'a ni la même simplicité ni la même élégance. Son procédé consiste essentiellement à étudier à travers son évolution le graphisme de certains aliénés dont l'état psychiâtrique engendre le développement anormal et très apparent de divers sentiments. Ses recherches sont concentrées dans un ouvrage ayant pour titre *Les Bases scientifiques de la graphologie*[1], qui n'a jamais été traduit en français.

On remarquera que des deux côtés le procédé a pour objet la comparaison d'écrits émanant d'un même scripteur agissant dans des états d'esprit successifs, et non la confrontation d'une série de tracés provenant de personnes distinctes. Il semble bien en effet qu'en matière d'expérimentation graphique, les méthodes de démonstration, sinon celles d'investigation, doivent avoir cette base. Nous sommes heureux de nous rencontrer sur ce point avec M. le professeur Georges Dumas, qui s'exprime ainsi en terminant le compte rendu d'une expérience intéressante qu'il a fait faire à M. Crépieux-Jamin : « La graphologie ne peut que gagner à ces comparaisons d'un individu avec lui-même, autrement probantes, à mon avis, que l'étude, même bien faite, d'un grand nombre d'écritures différentes[2]. »

1. *Die wissenschaftlichen Grundlagen der Graphologie*, Iéna, 1901.
2. *La Tristesse et la joie*, Paris, Alcan, 1900.

A la notion fondamentale qui vient de faire l'objet de ces remarques s'en ajoute immédiatement une autre : « Le geste graphique est sous l'influence immédiate du cerveau ; sa forme n'est pas modifiée par l'organe scripteur, si celui-ci se trouve suffisamment adapté à sa fonction. »

L'observation en a été faite : la main n'est normalement pour rien dans les formes du graphisme. On cite des cas d'individus qui ayant eu les bras amputés se sont appris à écrire soit avec une jambe, soit avec leur bouche ; et aussitôt que l'éducation du nouvel organe scripteur s'est trouvée terminée, leur écriture est redevenue au point de vue graphologique ce qu'elle était auparavant. La guerre fournira sans doute hélas! l'occasion de renouveler des constatations de ce genre.

Les lois graphonomiques ont un caractère général dont l'expression constitue un troisième principe important : elles sont indépendantes des alphabets employés.

Quelles que soient les formes alphabétiques inventées par les diverses races humaines, les modalités scripturales individuelles subissent l'influence de lois qui restent les mêmes. Évidemment telle ou telle de ces lois pourra trouver une expression plus fréquente, plus facile ou plus tangible à travers certains types de lettres, mais elle ne s'en condensera pas moins dans une formule où n'interviendra aucun nom de lettre.

La graphonomie étant une science extrêmement peu connue, qu'ignorent parfois presque totalement ceux mêmes qui s'adonnent à la graphologie, il me paraît intéressant de mentionner les principales de ses lois.

D'une manière générale, il en existe qui expriment des rapports de cause à effet entre l'écriture et *les dispositions pathologiques et le tempérament*, — *la sensibilité*, — *les mouvements d'égoïsme et d'altruisme de la pensée*, — *les manifestations de la volonté*, — *les fonctions intellectuelles*, — et enfin *la voix*.

J'appelle tout de suite l'attention sur le dernier point de cette énumération. Les relations existant entre l'écriture et la voix son. une des choses qui surprennent le plus au premier abord. Elles sont cependant nettement établies. Elles constituent un chapitre un peu spécial, dénommé la « phonographologie », prêtant à des expériences très curieuses et dû tout entier aux travaux de

M. Jules Eloy, un des experts les plus distingués du Tribunal de la Seine. On peut voir surtout, dans une écriture, si une voix est montante ou descendante, c'est-à-dire telle que chacun des membres de phrases finit sur un ton plus ou moins élevé que la tessiture, — sonore ou sourde, — douce et agréable ou disgracieuse, — tendant à trancher avec le bruit ambiant par sa tonalité ou au contraire à se mettre spontanément en accord avec lui.

Voici maintenant les énoncés d'une partie des lois en question :

La grande activité fonctionnelle de l'organisme cérébral met en jeu une surabondance de force qui fait que l'organe scripteur s'écarte du corps en avançant et que les mots montent vers le haut de la feuille de papier; la faible activité fonctionnelle de l'organisme cérébral occasionne une diminution de force qui fait que l'organe scripteur ne s'écarte plus suffisamment du corps en avançant et que les mots descendent vers le bas de la feuille de papier. Les tracés ascendants constituent ainsi des signes d'ardeur, d'entrain, d'excitation ou de surexcitation; les tracés descendants sont ceux des scripteurs que leur travail ennuie ou épuise, ou qui sont dominés par la tristesse, ou encore qui se trouvent dans un état de fatigue non accompagnée de réaction.

Les gestes graphiques des individus se trouvant dans un état d'excitation nerveuse sont saccadés, comme leurs autres mouvements : l'axe de leurs lettres varie sans cesse de direction, et il se produit, au cours de la formation des traits, des arrêts ainsi que des changements d'orientation brusques, se marquant principalement par des brisures dans les courbes.

L'agitation cérébrale qui est concomitante de la préoccupation a pour effet de contourner les mouvements de l'organe scripteur. Les contorsions se marquent surtout dans les éléments les plus malléables du graphisme, c'est-à-dire dans les signes d'accentuation et de ponctuation.

L'émotivité a pour effet de multiplier les inégalités du tracé.

L'intensité des tendances passionnelles rend plus aigu l'angle que forme l'axe d'inclinaison des lettres vers la direction où s'avance la plume (vers la droite dans nos écritures occidentales) avec la ligne constituée par la base des lettres.

Les mouvements graphiques manifestant l'égoïsme ou l'altruisme

sont des gestes déterminés par la position dans laquelle se sent inconsciemment le scripteur par rapport au tracé.

Quand on écrit, le moi est en action, mais le sentiment presque inconscient que le moi agit passe par des alternances continuelles d'intensité et de faiblesse. Il est à son maximum d'intensité là où il y a un effort à faire, c'est-à-dire dans les commencements, et à son minimum d'intensité là ou le mouvement scriptural est secondé par l'impulsion acquise, c'est-à-dire dans les extrémités. Il en résulte que si l'on considère un fragment de tracé constituant par son mode de formation un groupe graphique, sa première partie représente le scripteur par rapport à la seconde.

Les manifestations graphiques de la volonté sont les marques de dépenses d'énergie, dépenses d'énergie musculaires, provenant elles-mêmes de dépenses d'énergie cérébrales.

Les manifestations graphiques de la volonté se divisent en deux groupes : 1° Celles qui expriment la volonté seule: 2° celles qui expriment à la fois de la volonté et de l'égoïsme, c'est-à-dire celles où le moi s'affirme en même temps que la volonté. Les premières influencent l'intensité des mouvements de la plume sans changer leur direction; les secondes influencent l'intensité des mouvements de la plume en changeant leur direction.

Les individus cultivés, qui ont le travail facile, simplifient spontanément les formes des lettres en leur conservant leur clarté.

Les esprits clairs ont le souci instinctif de laisser suffisamment d'espace entre les mots et les lignes pour que les traits des uns ne s'enchevêtrent pas dans ceux des autres.

Etc...

Arrêtons-là cette énumération, qui pourrait être facilement prolongée : il ne s'agit pas de faire un cours. Constatons en les abandonnant que les lois graphonomiques sont curieuses à étudier par elles-mêmes et qu'il est regrettable que les psycho-physiologistes ne s'y soient pas plus intéressés, car ce chapitre de nos connaissances vaut la peine d'être fixé sur ses bases et commenté.

Je placerai ici à ce sujet une page de l'histoire de la graphologie qui est assez singulière. Il y a une dizaine d'années on a vu trois hommes de science se mettre tout à coup à discuter ce qu'était cette étude et le crédit qu'on devait lui accorder, et aucun des

trois n'a soupçonné la graphonomie : tous ont passé à côté d'elle en s'occupant exclusivement de problèmes de graphotechnie, sans se rendre compte d'ailleurs, par suite de leur manque de compétence dans ce domaine spécial, ni de l'opportunité qu'il y avait à les poser, ni des conditions expérimentales dans lesquelles ils étaient solubles. Ils s'agissait pourtant dans l'espèce de personnalités des plus distinguées : M. Alfred Binet[1], M. Emile Borel[2], M. Henri Piéron[3]. Leurs conclusions finales, — qui n'étaient d'ailleurs pas identiques entre elles, — ne pouvaient pas être conformes à la réalité, le point de départ étant faux. Nous avons à la suite fait une conférence à la Société de Psychologie[4] et publié un long article dans la *Revue scientifique*[5].

La question qui se pose au sujet de la graphotechnie est de savoir si elle peut constituer un art d'un intérêt pratique?

Que les données fournies par le jeu des lois graphonomiques fournissent des indications sur les caractères, c'est une chose qui ne peut pas être niée. Cuvier avec un os reconstituait un squelette, et le graphisme apporte beaucoup plus qu'un semblable fragment pour la reconstitution de la physionomie morale. Mais le portrait est-il pourtant faisable par tout le monde, — et toujours, — et dans son entier? Tels sont les trois points qu'il y a lieu d'examiner.

Le premier n'exige pas un long examen. Non, tout le monde n'est évidemment pas capable d'effectuer des portraits graphologiques, et il s'en faut même de beaucoup. Leur élaboration peut se faire selon certaines règles, qu'a indiquées M. Crépieux-Jamin et qu'ont complétées des hommes comme M. Pierre Humbert, l'auteur d'une classification méthodique des écritures, M. Éloy, son collaborateur, M. Depoin, le Président de la Société de Graphologie, — mais elle nécessite pour être menée à bonne fin à la fois un diagnostic un peu spécial, une grande habitude de l'observation psychologique et une longue pratique. Un coup d'œil péné-

1. *Les Révélations de l'écriture d'après un contrôle scientifique*, Paris, Alcan, 1906.
2. *La Revue du Mois*, Notes et discussions, août, septembre et novembre 1906.
3. Le problème scientifique de la graphologie, *Revue scientifique*, 17 novembre 1906.
4. Communications à la Société de Psychologie, *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 4e année, n° 1.
5. *La graphologie et ses méthodes de vérification expérimentale*, 30 mars 1907.

trant est indispensable pour distinguer entre les manifestations graphiques, pour les grouper selon leur degré d'intensité et de fréquence; et de plus les traits de caractère ne s'alignent pas comme des séries d'étiquettes, mais constituent des éléments qui réagissent les uns sur les autres. On ne réussit d'ailleurs les portraits graphologiques que d'individus dont on est à même de juger, qui appartiennent à des catégories d'êtres humains qu'on a pu étudier, dont les mentalités sont d'un genre que l'on a rencontré.

Ce n'est pas non plus sur n'importe quels autographes que l'on peut pratiquer la graphotechnie. Ceux-ci doivent d'abord être nombreux et étendus, afin que l'on puisse éliminer tout ce qu'il y a d'accidentel et de passager dans les graphismes et aussi déterminer le degré d'intensité et de fréquence de chacune des manifestations scripturales d'une certaine constance. Il faut aussi qu'ils aient été faits dans des conditions suffisamment normales. Constituent de mauvais documents les pièces tracées sur ses genoux, dans un véhicule en mouvement, avec un papier qui boit ou une plume éraillée, les calligraphies, les faux, les lettres écrites avec une précipitation trop grande, sous l'influence d'une vive émotion ou de la colère, etc...

Considérons maintenant un psychologue avisé, très au courant de la graphologie et en possession de nombreux et de bons documents. Dans quelles limites pourra-t-il effectuer le portrait moral et intellectuel de quelqu'un? A notre avis, la question ne comporte pas de réponse générale. Cette limite est très variable et change beaucoup selon les mentalités. Il y a des hommes supérieurs qui se laissent très difficilement pénétrer et, à l'extrémité opposée, des insignifiants dont on ne peut presque rien dire. A côté se rangent des énigmatiques dont l'écriture n'est guère plus révélatrice que la physionomie, des originaux, des prétentieux, dont les tracés manquant d'équilibre, émaillés de formes bizarres ou recherchées, laissent seulement entrevoir que leurs facultés ne sont pas tout à fait normales ou que chez eux le goût de se faire remarquer domine tout le reste. Pour la moyenne des hommes, cependant, un psychologue pénétrant peut aller assez loin : il se rendra compte du degré de sensibilité, d'intelligence et de volonté, de l'égoïsme plus ou moins prononcé des tendances générales, ainsi que de certains traits saillants du caractère; et si ses premières observations sont

exactes, il en tirera beaucoup de conclusions en les liant entre elles. Nous devons dire que nous n'émettons pas cette opinion au vu de travaux de laboratoire. Les faits qui la motivent sont tirés de l'expérience journalière; ils paraissent toutefois concluants.

Il est absurde de soutenir que l'écriture puisse révéler tout d'une pièce le caractère de quelqu'un à l'aide de quelques observations faciles. Ce n'est pas « une aubaine pour les sots », comme dit M. Crépieux-Jamin. Mais, par contre, les sceptiques se trompent quand ils déclarent que quelques pages manuscrites peuvent bien indiquer si leur auteur a du soin et de l'ordre et s'il était calme ou agité en écrivant, mais qu'il ne faut pas demander davantage à l'examen des graphismes. Si cette opinion plaît au sens commun, en réalité elle ne l'éclaire pas, et ce n'est que celle des gens qui n'ont jamais approfondi la question. Nous avons d'ailleurs remarqué que ceux qui s'expriment de la sorte commettent généralement presque tout de suite une erreur de fait en ajoutant : « Je vous accorde aussi qu'un fou n'écrit pas comme un homme qui a sa raison ». Il y a précisément beaucoup d'aliénés dont le graphisme examiné dans ses formes, en dehors du texte, ne trahit aucunement la folie!

On se figure parfois saper à la base toute graphistique en disant que rien n'empêche de déguiser son écriture. Ce n'est au fond pas plus rationnel qu'il ne le serait de nier les principes de la pesanteur sous prétexte que l'on fabrique des avions et des zeppelins. Ses caractéristiques graphiques naturelles, on peut bien les modifier par un effort volontaire, mais c'est à condition de substituer dans son tracé les marques de cet effort même à celles d'une écriture spontanée, c'est-à-dire en définitive de subir l'application de certaines lois. Là comme ailleurs, on ne commande à la nature qu'en lui obéisssant.

Il y a quelque chose de sérieux même dans la graphotechnie et il est regrettable que des malentendus aient jeté le discrédit sur une étude qui mérite de retenir l'attention du monde savant. Il l'est d'autant plus que de fait, à l'heure actuelle, les seuls experts en écritures qui soient vraiment à la hauteur des tâches que la Justice leur confie se trouvent être quelques graphologues expérimentés. Si la pratique de la graphologie ne suffit pas à former un expert en écritures, du moins son maniement lui est utile et surtout la connaissance de la graphonomie lui est indispensable. Les

étourderies des amateurs ont fréquemment empêché de s'en rendre compte.

Nous voudrions, par ces quelques observations, avoir contribué à faire mieux connaître les distinctions et les faits qui peuvent préserver des anciens errements et faciliter le départ entre un empirisme incommunicable et une science modeste, mais capable de progrès collectifs indéfinis.

Solange Pellat.

L'Obsession et l'Idée prévalente

2e article[1]

IV. — Étude comparative complémentaire de l'obsession et de l'idée prévalente; troubles de la croyance et angoisse.

Entre les deux sortes d'idées morbides, la différence dont la portée est la plus considérable réside dans la manière dont la *fonction croyance* est troublée, et de ce trouble il résulte, dans le cas d'obsession, une *angoisse spéciale* dont l'étude ne doit pas être séparée de celle de ce trouble. Cette section sera consacrée surtout à combler les lacunes de la section I, où l'on n'a dit que le plus indispensable sur les troubles de l'affectivité dans les deux processus, pressé que l'on était de spécifier la tare intellectuelle afin de donner sans trop de délai une idée d'ensemble de la théorie que ce travail a pour but de proposer.

Un trauma émotif pénible violent, des traumas émotifs pénibles peu violents mais répétés, un mauvais état physiologique engendrant des états affectifs désagréables seront également les causes occasionnelles d'idées de l'une et l'autre sorte. Mais une joie trop forte pour être bien supportée pourra produire les mêmes effets. Souvent elle amènera une dépression qui fera naître des sentiments pénibles : « Cette joie est-elle sûre ? » ou : « L'ai-je méritée? » se demandera-t-on par exemple. Ou bien il y aura pis; on fera une idée prévalente qui fréquemment sera du genre désagréable, et qui pourra d'ailleurs ne pas l'être même, à la suite d'émotions pénibles ou d'un état affectif complexe où des sentiments plutôt tristes auront prédominé. L'homme normal supporte bien joies et douleurs violentes et n'a *pas plus d'euphorie injustifiée que de tristesses injustifiées*; le candidat à l'idée obsédante ou prévalente est quelqu'un qui porte une tare affective le rendant inapte, qu'on nous passe le mot, à bien digérer les deux premières, et les deux sortes de malades sont sujets à faire des états cénesthésiques soit

1. Voir le nº précédent.

agréables soit pénibles. Le futur obsédé lui-même, qui est d'ordinaire cyclothymique, a des moments d'euphorie non motivée, *mais il ne fait point d'euphorie très marquée et très durable*; celle-ci, quand elle est telle, est on le sait toujours fort grave au point de vue mental[1] (à part dans certains cas de troubles physiologiques qui n'ont point de rapport avec la présente étude); elle est alors symptomatique d'une altération psychique très profonde et très étendue, et l'on est autorisé à penser que l'intelligence doit être atteinte, l'être bien au delà de son seuil, tandis que le contraire de l'euphorie, même si les sentiments pénibles sont très nombreux et très accusés, peut être un symptôme bénin. Aussi, tandis que chez un sujet apte à faire de l'euphorie marquée et durable, il est fatal que l'intelligence soit complètement dupe de l'idée que suggérera cet état affectif, et donc fasse une idée prévalente, plutôt du genre agréable, chez l'autre sujet l'euphorie, légère et passagère, sera sans conséquences, peu susceptible de faire travailler l'imagination et d'inviter l'esprit à se poser des questions. Elle peut suggérer une idée agréable fausse, mais celle-ci, pas plus qu'elle ne sera capable, — la tare intellectuelle n'étant pas assez grave pour cela, — de réaliser le type de l'idée prévalente, ne le sera de constituer une obsession; il n'y aura au plus que simple hantise, car quelle raison aurait-on de vouloir expulser cette idée, de lutter contre elle? Quelle différence avec l'effet de l'euphorie qu'on peut rencontrer chez l'autre malade; ici, cet état, vu sa force et sa durée, et l'illusion sans arrière-pensée qu'elle procure à une intelligence nécessairement plus atteinte, ne peut pas ne pas installer au moins un peu de délire. Il en est de même pour ce qui est des chocs émotifs agréables. Il n'est pas naturel que la joie soit mal supportée; il le serait plutôt que ce fût la douleur. Si la joie ne cause encore que fatigue et dépression, c'est que l'on n'est point malade intellectuellement de la façon la plus grave; alors, si l'on fait une idée morbide, elle proviendra immédiatement, non de la joie éprouvée, mais de cette fatigue et de cette dépression; elle sera de nature désagréable, et ne sera qu'une obsession. Mais si la

1. Par exemple, dans la paralysie générale. — A remarquer aussi que les idées de grandeur, qui sont du genre agréable, sont d'un pronostic plus grave que les idées de persécution; quand elles leur succèdent ou s'y joignent, c'est généralement que l'état du malade empire.

joie elle-même, directement, trouble les idées, le cas est plus alarmant, on fera une idée prévalente, plus souvent joyeuse, parfois triste. Et ne pourrait-on dire aussi qu'en ce monde où la joie est rarement aussi bien motivée que l'inquiétude et la tristesse, il faut, toutes choses égales d'ailleurs, être plus taré mentalement pour faire de la joie illusoire que de l'inquiétude ou de la tristesse illusoires?

Ainsi donc, bien que les deux sortes d'idées puissent être précédées et amorcées de loin par toutes les altérations possibles, et de tout degré, des diverses tendances et des divers sentiments, il est acquis qu'à la différence des idées prévalentes, les obsédantes ne peuvent être *que désagréables*. Mais les faits obligent aussi, d'autre part, à reconnaître que *les antécédents immédiats de toutes ces idées sont le plus généralement des troubles émotifs désagréables*, simple douleur ou tristessse, angoisse, crainte, préoccupation inquiète, fort pareils dans les deux cas, de sorte que l'on peut examiner simultanément leur rôle dans la genèse des idées des deux catégories.

Dans un grand nombre de cas, un trauma émotif pénible suscite aussitôt une pensée morbide; ici, en général, pas d'angoisse initiale, même s'il s'agit d'une obsession, plutôt simple douleur ou simple tristesse exagérées; l'angoisse s'y peut joindre, et très tôt, mais, même en présence d'un danger subit, il est rare qu'on débute par là : on ne fera d'abord que craindre, ordinairement du moins. — Mais, avec une extrême fréquence, ce sentiment prédominera, sous une forme que nous appellerons *primitive*, au début de la carrière des deux sortes d'idées lorsqu'il n'y aura pas proprement trauma, car alors le sentiment pénible qu'on éprouvera, d'une part ne se rattachera pas à un événement précis, et d'autre part répondra presque toujours à un malaise vague, d'autant plus que souvent celui-ci sera complexe; en conséquence, on ressentira une sorte de détresse indéterminée; ce sera une souffrance dont le caractère diffus inquiétera, ce sera en somme *de l'angoisse*. Il n'est pas fatal, encore une fois, qu'il en soit ainsi, mais cela est et doit être très fréquent. Cet état d'âme sera assez divers suivant qu'il paraîtra mériter d'être appelé plutôt sentiment de pure dépression, ou d'incomplétude (P. Janet), ou d'infériorité (Adler), ou de diminution, ou de désorientation mentale, ou que l'appréhension y

domine sous une forme un peu précise. Mais, dès qu'elle existe, l'angoisse *tend à prédominer* sur les autres composantes du trouble affectif plus vaste dont elle peut faire partie, car celles-ci ou seront inhibées par elle ou se fondront naturellement en elle, et il n'y a pas de sentiment plus apte à s'alimenter de lui-même. C'est un fait d'observation qu'il porte également les candidats aux deux sortes d'idées morbides à se demander ce qui les gêne, les oppresse ou les menace; jamais ils n'en savent assez là-dessus. L'angoisse pousse aussi à se poser des questions objectives, tout d'abord de ce genre : « D'où vient ma souffrance, qu'est-ce qui la cause ou l'a causée? » On réfléchira sur ses sensations, on jettera la sonde dans les abîmes de la mémoire, on explorera sa conscience morale, on suspectera tout ou partie de son ambiance physique ou sociale. Si l'on ne se pose pas de questions, ce sera comme si l'on s'en posait, car l'imagination, surexcitée, engendrera toujours quelque idée équivalant à une réponse à des interrogations de ce genre. On sera vite pourvu de l'idée fausse qui paraîtra rendre intelligible l'état où l'on se sent. Il sera facile d'avoir l'illusion d'éprouver une souffrance déterminée en harmonie avec la cause que l'on pense avoir découverte à la souffrance initiale, qui était plutôt vague; il suffira pour cela de se regarder un peu vivre; on est tout disposé à s'autosuggestionner; l'attention grossira quelque petit malaise intercurrent ou faussera, dans le sens qu'il faut pour pouvoir l'interpréter défavorablement, quelque sensation indifférente. On agira pareillement à l'égard des agents extérieurs, qu'il est non moins facile de juger suspects. Il peut exister une part considérable de raisonnement dans ce travail imaginatif, mais la raison y est asservie à la fantaisie, les syllogismes sont pipés quand il y en a, et la séduction de l'idée qui devient dominante n'est effective *que grâce à la réceptivité liminaire de l'intelligence.*

Tandis qu'un esprit chez lequel l'asthénie que nous requérons n'est pas encore au point qu'il faut pour engendrer de ces sentiments pénibles qui amorcent idées obsédantes ou prévalentes contractera d'emblée une de ces idées sous l'action d'un trauma émotif violent, celui qui devient progressivement malade en fera une de l'une ou l'autre sorte de la façon qui vient d'être décrite; ou bien, en un moment où il est travaillé fortement par quelque sentiment pénible, il arrivera qu'il soit frappé par quelque pensée

susceptible par elle-même de justifier un tel sentiment, encore qu'elle n'ait rien de commun avec des soucis de santé, des ennuis familiaux, des tracas de carrière ou quoi que ce soit d'analogue, mais ce sera, simplement, une pensée susceptible de causer un trouble; cela suffira, il se jettera sur elle, il se laissera envahir par cette pensée politique, scientifique, religieuse, métaphysique, il lui attribuera une importance excessive, il en considérera de préférence les aspects irritants, si bien en harmonie avec la disposition qu'il éprouve; alors, sur un sujet cette fois tout à fait objectif, on se posera des questions angoissantes et l'on s'y attachera d'autant plus qu'elles seront moins faciles à résoudre; il y aura en ce cas une adaptation très spéciale de l'activité intellectuelle du sujet à son état affectif, adaptation malheureuse aussi et qui est pareille, au fond, à celle qui consiste à s'enliser dans des préoccupations égotistes.

Nous aurons avantage à poursuivre cette étude en consacrant quelques pages à l'examen de *l'angoisse dans l'obsession*.

N'importe quel sentiment pénible peut amorcer une obsession, mais s'il n'y a nulle angoisse au début, le plus souvent il s'en produit, et très vite, pour aggraver et accélérer le processus. Elle revêt ici, comme dans l'autre processus, des formes diverses, dont une seule est vraiment caractéristique, mais il les faut toutes passer en revue. — Fréquemment il existe d'abord une angoisse *plutôt physique*, particulièrement pénible par ce qu'elle a d'équivoque, car elle ressemble assez à un malaise moral, mais elle peut cependant demeurer une souffrance plutôt physique et ne pas conduire, du moins aussi facilement, à l'obsession. Si elle y conduit, ce peut être soit en accroissant une émotivité excessive assez ordinairement présente où elle-même se produit, soit en favorisant au sein de cette émotivité une angoisse *psychique* qui déjà s'y montre, soit en créant de toutes pièces quelque chose de tel. En effet, vu sa précision relative, l'angoisse physique peut ne point pousser à se demander de quoi l'on souffre au juste et pourquoi, et ne point faire travailler l'imagination à propos du sujet ou autrement. Mais le contraire peut avoir lieu, car l'angoisse physique est un trouble émotif après tout, comme la souffrance la moins physique, et nul trouble de ce genre ne reste localisé strictement dans un canton de l'affectivité qui, dès qu'elle s'exalte, est en passe de favoriser

l'amorçage d'un processus obsessionnel tout au moins. Et puis, il suffit d'avoir un certain tempérament, un certain caractère, une certaine tournure d'esprit, pour que cette angoisse, encore que plutôt physique, éveille le souci du comment et du pourquoi de la souffrance qu'elle est ou de toute souffrance intercurrente, bref pour créer de l'angoisse psychique ou pour accroître celle-ci s'il en existe déjà. Car l'angoisse physique la plus accentuée conserve toujours quelque chose d'imprécis. Et à supposer que le sujet ne soit point tourné vers des préoccupations d'ordre personnel, il aura tout au moins une tendance *à penser anxieusement ses pensées les plus objectives* pour peu qu'elles s'y prêtent, donc à ruminer des questions d'ordre impersonnel qui seront éventuellement aussi troublants, aussi dommageables à son repos que si elles le concernaient lui-même. C'est ainsi que de plusieurs façons l'angoisse physique peut conduire à l'obsession; elle le fait généralement en produisant, directement ou indirectement, de l'angoisse psychique.

Une fois produite, cette dernière, de quelque façon qu'elle soit née, constitue la meilleure des conditions pour l'éclosion d'une obsession, car, plus imprécise d'ordinaire que l'autre au moins à ses premiers moments, elle est par nature bien plus propre encore à surexciter l'imagination et à pousser l'esprit dans la voie des ruminations mentales. L'angoisse psychique peut avoir sans doute des motifs où il y a peu d'imprécision, par exemple la très grande probabilité d'une souffrance à venir, ou l'imminence d'un malheur certain dont on ignore l'heure exacte; ici, l'angoisse est très proche de la simple crainte; celle-ci suffirait déjà à créer une obsession; à plus forte raison celle-là, vu sa « viscosité » distinctive, y sera-t-elle propre. Mais qu'une crainte devient vite nettement anxieuse dès qu'elle renferme un peu plus d'imprécision! Alors, l'obsession est tout à fait fatale chez certains tempéraments. Ajoutons qu'il est dans la nature de la crainte de s'exagérer la redoutabilité de son objet, et de chercher aussi à se mêler d'une espérance qui, s'unissant à elle d'une manière nécessairement désharmonique, lui imprime, ainsi que font de leur côté les prévisions trop sombres où l'on s'égare, une certaine imprécision dans les cas mêmes où les motifs de craindre sont le plus nets. Rares sont ceux qui se disent, se sentant angoissés sans d'abord savoir pourquoi : « Ce qui se passe en mon âme n'est que l'écho d'un trouble physiolo-

gique, que j'aie ou non ressenti un malaise corporel » ou encore, ce qui peut être aussi vrai : « Mon angoisse morale n'a pas de motif, elle n'est que la résultante forcément floue d'un trouble affectif forcément confus, qui s'accompagne de façon très naturelle d'une inquiétude vague dont mon état sentimental indéterminé rend bien compte. » Pour parler ainsi, il n'y a guère que ceux qui ne peuvent ressentir que très faiblement de l'angoisse non parfaitement motivée. Ceux qui sont aptes à ne ressentir que de la crainte et de l'angoisse très bien motivées ne sont pas obsédables. Nos sujets se comportent autrement. Si quelque trauma émotif ne vient point brusquer les choses, ils ont le temps, et ils en profitent, de considérer à part, comme un fait autonome, leur anxiété; ils lui cherchent ou même lui trouvent sans la chercher, une cause également à part, souvent toute de fantaisie, dans l'état de leur santé ou de leur conscience, ou dans quelque événement fâcheux dont peut-être ils ne s'étaient pas soucié jusque-là ; ou bien encore ils se font comme un jeu de mettre leur pensée en harmonie, en accord avec leur émotivité en méditant sur des questions impersonnelles dont ils s'imaginent que ce sont elles qui les angoissent, et à juste titre, par les doutes ou les conflits de sentiments qu'elles soulèvent. — Mais, insistons y, tristesse ordinaire, inquiétude déterminée, peur franche, irritation banale peuvent faire ce que fait l'angoisse, dont au reste le plus souvent elles se doublent. Celle-ci n'est *que la cause par excellence de l'obsession.* Dès qu'elle existe, elle pousse à toute sorte d'interrogations qui deviennent tyranniques, à mille soupçons ; elle porte à prendre au sérieux, voire au tragique, toute possibilité de souffrance, à plus forte raison toute souffrance réelle, et dispose à subir une véritable fascination de la part de toute idée où il y a de l'énigmatique, de tout problème ardu, inquiétant, insoluble même. De plus, comme le remarque le Dr P. Janet, l'agitation même de la rumination mentale à laquelle on se livrera, masquera la dépression qu'on ressent et dont on souffre; on ira donc au-devant de cette agitation ; elle est pénible elle-même, mais elle manque à l'âme dès qu'elle s'apaise; l'ennui spécial des psychasthéniques dans l'intervalle des paroxysmes d'obsession, est un fait d'observation [1].

1. Le besoin d'émotions vives est grand chez ce genre de malades. Bien des psychasthéniques, ceux du moins qui n'ont pas trop à craindre pour des êtres chers, s'améliorent au cours de la présente guerre; les émotions pénibles qu'ils

On peut accorder que la cause la plus fréquente des obsessions relatives à la santé, à la valeur intellectuelle et morale personnelles doit être un état anxieux dont l'origine, nous venons de le montrer, peut être assez diverse. Mais en outre qu'il n'en est pas nécessairement ainsi, que de fois l'obsessivité peut se produire sous d'autres formes que celles-là sans angoisse « primitive », c'est-à-dire ou tout à fait primaire ou suscitée par un trouble émotif autre prenant précocement une teinte anxieuse. Il en est ainsi d'abord dans nombre de cas déterminés par un trauma émotif subit avant lequel l'obsessivité était toute virtuelle : une douleur, un effroi précis deviennent obsédants; ensuite seulement se produit de l'angoisse; diffuse ou non. On observe parfois, précédant les assauts ultérieurs d'obsessions comme celles-là, ou d'autres encore, surtout si l'obsessivité est très nettement paroxystique, une sorte d'aura que l'on qualifierait justement d'état anxieux; mais il n'importe puisque cela n'est pas primitif. De même, lorsqu'on fait pour la première fois de l'agoraphobie sans éprouver dans l'instant un sentiment de dépression, l'angoisse n'y est pour rien, mais on en ressentira probablement la prochaine fois qu'on devra traverser une place publique. Soient d'autres cas : on n'a pas été salué par un ami qui peut-être ne vous a pas vu, et l'on se met à craindre qu'il soit fâché contre vous; l'idée vous est venue par hasard que vous auriez bien pu ne pas fermer une porte, bien que vous ayez le souvenir, mais un souvenir peut-être trompeur, de l'avoir fermée, et cette idée vous poursuit; tel sujet, par le simple effet du cours de l'association des idées aura songé à un problème abstrait, raisonnable ou non, aussitôt il y pense avec trop d'insistance et s'en exagère les difficultés, qui l'exaspèrent sans répit; à tel autre il suffira d'avoir été frappé par un détail insignifiant en soi mais perçu en contiguïté avec quelque chose de désagréable ou d'effrayant, pour souffrir à son seul souvenir, qui reviendra même sans motif finalement; ou bien l'impression morbide sera produite par quelque chose qui ressemble (et il n'est même pas nécessaire que la ressemblance soit notée) à ce qui a été pénible, jugé nuisible ou inconvenant; quelquefois on ira jusqu'à

ressentent les tonifient dans une certaine mesure; hâtons-nous d'ajouter que l'égoïsme, très fréquent chez eux, enlève à leurs émotions ce qu'elles pourraient avoir de cruel et par suite de déprimant; ils prennent assez bien leur parti des maux d'autrui.

redouter, par exemple, un geste qui peut symboliser une pensée mauvaise, un acte impie; il arrivera que la crainte, même très peu justifiée, de faire volontairement ou non un acte ridicule ou coupable, ou de paraître aux autres sous un jour défavorable créera l'obsession; ou bien le désir de très bien faire un acte, accompagné de l'idée qu'on pourrait être empêché de le réussir, éveillera la crainte d'accomplir le contraire de ce que l'on veut, telle l'obsession du blasphème pendant la prière. — Dans tous ces cas, même dans les derniers, l'asthénie réelle qui est à la racine du mal peut simplement favoriser l'éveil d'un sentiment exagéré de crainte propre à amorcer de l'obsession, sans créer, au moins immédiatement, de l'angoisse; le contraire peut arriver, mais n'est point fatal alors même que la crainte serait assez mêlée de doute et assez vague pour qu'on puisse dire réalisées les conditions les plus propices à la production de l'angoisse. En fait la crainte, chez l'asthénique, sera le plus souvent, sinon aussitôt, du moins très vite de teinte anxieuse, mais il importe de ne pas voir là un fait rigoureusement nécessaire. D'ailleurs il peut y avoir asthénie sans sentiment de dépression, c'est-à-dire sans un élément incomparablement plus propre que tout autre à préparer de l'angoisse.

Mais il est clair que l'asthénie sera en général plus ou moins consciente; dès lors, s'il n'y a pas d'angoisse dès le début, elle ne tardera guère à apparaître pour renforcer la tendance aux obsessions. Comment n'en serait-il pas ainsi dès qu'on se sent plus impressionnable qu'on ne l'était naguère ou que ne le sont les autres, dès que l'on constate en soi de ce désordre, de ce déséquilibre, de ces persévérations ou de ces changements rapides de sentiments qui sont les caractères de l'émotivité excessive? Il est impossible alors de ne pas faire, en plus d'émotions exagérées et inopportunes de diverses sortes, *de la crainte prévenante vague* faite de défiance diffuse à l'égard de soi-même, des autres, de tout ce qu'on jugeait jusque-là certain, rassurant ou tutélaire. Dès lors, à propos de tout et hors de tout propos, « on tendra le dos » comme dit la locution populaire et l'on inventera, au besoin, des raisons de se tracasser à vide. Ce sera l'angoisse authentique, le plus sûrement déprimant de tous les sentiments pénibles, le plus fécond en tracas parce qu'il est synonyme d'acharnement à se persécuter soi-même. — Lorsque l'angoisse est très précoce sans être cependant

tout à fait primitive, elle constitue une première forme de ce que le Dr Chaslin appelle l'*angoisse réactionnelle*; c'est de l'angoisse réactionnelle *avant* l'apparition de l'idée obsédante (immédiatement consécutive à un état émotif pénible qui commence à inquiéter), et qui plonge encore presque entièrement dans le trouble affectif initial amenant cette réaction.

Considérons à présent l'idée obsédante une fois conçue, de quelque façon qu'elle l'ait été. Très souvent, avant même qu'on se le dise nettement, on sent ce qu'elle a d'excessif, d'inopportun, d'artificiel; la souffrance qu'elle apporte, bien différente de celle qui accompagne une idée prévalente mélancolique, contraste fortement avec une souffrance bien motivée; elle doit donc au moins un peu engendrer une anxiété assez pareille à celle qu'on ressentira ultérieurement quand, pourvu de bonnes raisons bien conscientes condamnant l'idée qui tyrannise, on s'étonnera à loisir d'avoir contracté une façon si singulière de sentir; alors on pourra faire de la phobophobie, ou même se demander si l'on ne va pas devenir fou, états d'âme éminemment anxieux, on ne peut plus propres à faciliter le renforcement et la multiplication des obsessions. Comme tout autre, d'ailleurs, le processus obsessionnel tend à s'abréger, à se rendre lui-même de plus en plus aisé et parfait en son genre.

Mais avant que la seconde des deux sortes d'angoisse réactionnelle que nous venons de signaler en dernier lieu puisse se développer, une autre est née, *qui n'appartient*, celle-ci, *qu'au cas de l'obsession*; ce n'est pas toujours la plus pénible, mais c'est à la longue la plus désorganisante. *Elle a pour origine la contradiction qui s'établit dans l'esprit entre une idée qui s'impose à lui, et l'idée qu'il a tort de garder et de prendre au sérieux tout ou partie de la première.* Il y a là, sous une forme ou sous une autre, une opposition entre deux croyances, l'une spontanée, l'autre réfléchie, — bien plutôt qu'un véritable doute, — qui luttent sans que l'une des deux puisse l'emporter définitivement. *Seul* l'obsédé connait cette angoisse d'un combat contre une idée dont l'insistance déplacée n'a pas même, bien souvent, l'excuse de susciter une émotion ou une passion vives. Ne pas oublier que même dans les obsessions qu'on nomme sentimentales une idée joue toujours un rôle de premier plan, et que toute obsession intéresse l'affectivité. On aperçoit

sans peine comment le trouble intellectuel qui fait l'originalité principale de ce genre de processus morbides, doit engendrer de l'angoisse. Celle qu'il produit a une origine précise, mais il n'importe. L'obsédé voudrait expulser « comme un corps étranger » une idée qui le gêne. Or la gêne est un désagrément vague, parce que, se répartissant dans toute la sphère de notre activité du moment, il est forcément confus. Mais il y a plus; l'effort que l'on fait s'accompagne d'une irritation générale diffuse; il ne peut se dépenser dans la mise en œuvre de procédés sûrs, et jamais le soulagement souhaité n'est que passager; quoi de plus angoissant? Enfin ce tiraillement de l'esprit, de l'âme entière en deux sens opposés, réalise bien ce qu'on se représente sous le nom d'angoisse : un mélange intime de crainte, de désir et d'effort, d'attente et de déception lassée, de souffrance vague et de flottement mental.

Mentionnons encore d'autres sortes d'angoisses réactionnelles, qu'on peut réunir en une catégorie, et du reste observer ailleurs aussi sous des formes analogues. Dans l'obsession, c'est le désir impatient de céder à celle-ci pour avoir un peu de paix, celle que goûte le tiqueur qui vient de tiquer, et la crainte, cependant, de renforcer l'idée morbide en y cédant; c'est la souffrance si spéciale que l'on endure quand on n'y peut céder assez vite ou assez parfaitement à cause de quelque obstacle extérieur ou intérieur, ou bien, si l'on a toute latitude, la souffrance de penser que, quoi qu'on fasse, jamais on n'y cédera une bonne fois de façon à se libérer pour jamais; c'est enfin le sentiment d'une fatalité subie et que pourtant, pense-t-on, l'on pourrait dominer, le sentiment de jouer un rôle mécanique et stupide, indigne de l'esprit qui le juge. — Quant à l'angoisse qui peut être directement éveillée par la nature même des idées qui obsèdent, elle est aussi multiforme que fréquente car tout ce qui peut être redouté, et jusqu'à la perspective de redouter encore ou d'être surpris par d'autres à nourrir une obsession, peut amener de l'angoisse.

Ici prend fin notre étude de l'angoisse dans l'obsession. On a vu sous quelle forme elle lui est exclusive, et quelle place prépondérante elle y tient aussitôt ou très vite sous d'autres formes qui ne sont point spéciales à l'obsession, en tête d'un cortège de sentiments dont peuvent faire partie tous ceux qui sont pénibles; chacun de ces derniers la favorise et peut recevoir d'elle un accroissement;

comme eux tous, mais plus qu'eux elle est ouvrière d'obsessions. C'est pourquoi le ton affectif est si *monotone* chez tout obsédé, si pareil d'un obsédé à l'autre, pourquoi aussi la tendance au *monoïdéisme* est si grande chez ce genre de malades; sans cesse ils sont invités par leur mal à se replier sur eux-mêmes, et sur lui; chaque effort qu'ils font pour le dominer les fixe davantage dans une attitude monotone. Il en est tout autrement dans l'idée prévalente (la mélancolique exceptée, et encore, car le mélancolique fait du délire). Bien plus vaste est ici la carrière ouverte à la fantaisie, car le malade n'est plus enfermé dans le cercle des idées pénibles, et de plus, entièrement dupé comme il l'est par une illusion et n'ayant point à lutter contre elle, il jouit d'une liberté d'esprit relativement très grande. Aussi, dans bien des cas de prévalence, le monoïdéisme qu'on croit souvent apercevoir n'est-il *que l'apparence*. On ne verrait pas la fin d'un travail qu'on entreprendrait en vue de recenser les idées prévalentes ainsi qu'on l'a fait pour les obsessions. Toutes les tendances peuvent être troublées chez l'obsédé comme chez l'autre malade, mais la crainte et l'angoisse qui dominent en lui le ramènent toujours à un petit nombre de pensées; tous ses autres sentiments gravitent autour de ces deux là et s'y fondent; le tableau même de l'ensemble des obsessions possibles est *pauvre dans sa richesse*. Au contraire, presque toutes les victimes de l'idée prévalente s'émancipent vite des premiers sentiments dont elles sont parties, elles se livrent à toutes les idées pouvant s'harmoniser avec la dominante, puis à celles qui peuvent cadrer avec celles-là, et donc en conséquence à tous les sentiments que peuvent éveiller ces idées et ainsi de suite, le trouble global étant le plus souvent susceptible de se grossir ou de se varier à l'indéfini, au gré des lois générales de l'association des idées et des affects, et au hasard des circonstances. D'ailleurs, la carrière de l'idée prévalente, n'est-ce pas *le délire*, que ne connaît point l'obsession? — En est-il ainsi uniquement en vertu de ce que l'idée obsédante et la prévalente sont en germe? Non, l'une et l'autre deviennent en grande partie ce qu'elles deviennent, par suite d'un enchaînement de causes et d'effets que régissent des lois universelles. Or, nos *entités* n'entrent pas dans la formule de ces lois, qui ne légifèrent que pour *les éléments* avec lesquels nous bâtissons, nous, des entités, pour la commodité de notre langage; au regard de ces lois, si l'on peut s'exprimer

ainsi, il n'y a que des résultantes, et les mots mêmes de santé et de maladie n'ont pas de sens.

Pour terminer l'étude comparative qui fait l'objet de cette section, il faut encore traiter trois questions, et s'assurer si la théorie proposée permet de les résoudre. — Premièrement, *on voit un même sujet faire à la fois des obsessions et des idées prévalentes.* Ce fait ne peut surprendre si l'on admet, et nous avons montré qu'il le faut, 1° l'existence fréquente de variations considérables, en gravité, de la tare intellectuelle liminaire, chez les deux sortes de sujets, 2° la conservation possible de la raison (nécessaire pour faire de l'obsession) chez ceux-là mêmes qui font de l'idée prévalente. Il suit de là, en effet, qu'un même malade pourra *contracter alternativement* des idées des deux catégories, puis les *garder* telles quelles *simultanément*, ne fût-ce qu'en vertu de l'habitude une fois prise, comme nous l'avons aussi établi. Faisons remarquer ici, une fois pour toutes, que vu son instabilité l'hystérique est très propre à réaliser ce cas. D'ailleurs, il existe une hystéro-neurasthénie; l'hystérie y fait les idées prévalentes, et la neurasthénie les obsédantes.

Secondement, *une vraie idée obsédante peut-elle devenir prévalente, ou le fait inverse se produire? A priori*, ces deux transformations sont possibles : il suffit que la tare intellectuelle liminaire s'aggrave ou diminue de façon durable. Mais qu'enseigne l'observation? Un certain nombre d'anciens délirants, mal guéris, ne font plus que du « délire rétrospectif », et c'est là encore du délire; peu, semble-t-il, changent leurs idées prévalentes en obsessions durables, car le délire se fait assez rarement suivre, au moins de façon immédiate, de l'état psychasthénique qui serait requis pour cela. Mais si l'on s'en réfère au Dr Régis et à Mlle Pascal, l'obsession se transformerait assez souvent en idée prévalente dans la mélancolie anxieuse, dans les délires systématisés et dans la démence précoce. Il semble aussi que chez les hystériques et les épileptiques par exemple, le passage puisse être brusque du stade obsession à l'autre, et que des cas mixtes, où il y aurait flottement entre les deux états pour une seule et même idée, doivent être assez fréquents chez les dégénérés, dont beaucoup font déjà de la psychose quand on hésite encore à parler de folie. Sans hésiter, nous rangeons les obsessions dites « systématisées » de certaines neurasthénies graves parmi les idées prévalentes; elles seraient, de celles-ci, la

forme la moins typique, par suite peut-être d'une intrication des deux sortes de processus. Existe-t-il une pure « névrose d'angoisse » comme le pense Freud? Ce serait alors, proprement, une « folie du sentiment »; le Dr Régis y voit déjà à juste titre de la psychose, car il est impossible qu'un trouble aussi grave de l'affectivité soit isolé, inévitable même qu'il opère un sabotage de l'intelligence assez prononcé. Enfin, n'est-il pas vraisemblable en soi et conforme aux données de l'expérience clinique, de penser qu'à force de lutter contre une obsession, la raison peut elle-même finir par se désorganiser et s'affaiblir? Quant aux idées prévalentes, il en est dont la raison peut s'accommoder sans trop de peine, mais les plus étranges et les plus pénibles, celles qui forcent tout aliéniste à prononcer le nom de « psychose », doivent la surmener dangereusement, et l'apparition de la démence ne doit pas toujours autoriser à croire que le germe en préexistait. A plus forte raison la disposition à l'idée prévalente peut-elle être postérieure à l'éclosion d'idées obsédantes et puiser en celles-ci la matière de pensées qui dès lors porteront sa marque.

Enfin, *si une idée prévalente évolue ou involue lentement*, elle pourra passer deux fois par un état semblable à une obsession typique, avec des différences cependant, que nous pouvons reconnaître ainsi que les ressemblances sans rien renier de notre théorie. Un fait domine toute cette question : quand il n'y a pas encore ou qu'il n'y a plus illusion totale, il n'y a pas encore ou il n'y a plus idée prévalente, mais un état intellectuel analogue à celui de l'obsession, avec formation connexe d'une angoisse de nature spéciale (v. plus haut) qui peut au reste, mais il n'importe, être en certains cas neutralisée par quelque sentiment contraire. — Jusqu'ici, pas de difficultés. Pas davantage s'il s'agit d'*une idée prévalente désagréable en formation;* mais on ne pourra la diagnostiquer qu'en l'observant longuement, car ce n'est qu'en voyant la raison lutter de moins en moins contre elle, et en saisissant des traces de systématisation qui peuvent longtemps se réduire à peu de chose, que l'on arrivera à la certitude que le malade fait pis qu'une obsession; la prévalence est assez imminente quand le sujet craint sérieusement de croire tout à fait à l'idée qui le domine, et elle menace de très près quand cette crainte s'efface. — Soit maintenant *une idée prévalente désagréable qui involue lentement;* il y aura de la joie

chaque fois qu'on pourra croire qu'elle est illusoire, et cette joie pourra masquer l'angoisse spéciale qui tend à se développer à ce stade simili-obsessif, où d'ailleurs il existera aussi de la souffrance lorsqu'on pensera que l'illusion pénible n'était peut-être pas une illusion comme on a commencé à le supposer. Si le médecin peut dépister cette joie ou cette souffrance, il ne risquera pas de prendre pour une obsession une idée prévalente qui involue, et ces signes seront plus certains qu'un appauvrissement du délire, qui souvent autorise plutôt à pronostiquer un état chronique ou même une démence. (Où l'on risque le plus de se tromper, c'est au tout premier début d'une idée prévalente à évolution lente, ou à la fin d'une involution lente d'une telle idée). — Soit, ensuite, *une idée prévalente agréable qui se forme lentement.* Parlerons-nous sans hésiter d'un stade comparable à un état obsédant, après avoir montré qu'il n'y a pas d'obsessions agréables? Oui. Dans ce cas, où le caractère agréable de l'idée indique clairement qu'il n'y a point obsession typique et que le malade est plus gravement menacé, le conflit intellectuel caractéristique de l'état obsédant a lieu, et il suffit pour permettre le rapprochement; le malade pourra même le ressentir un certain temps assez péniblement pour lutter contre l'illusion agréable, et cela parce qu'elle ne l'est point, en tant du moins que l'esprit a conscience d'être sous le joug d'une idée, et d'une idée qu'il peut encore juger morbide. Le mal s'aggrave-t-il? Le sujet pourra désirer être tout à fait dupe; alors l'idée est bien près de devenir nettement prévalente, et il sera joyeux quand il y pourra croire sans réserve, triste dans le cas contraire. Le véritable obsédé qui l'est devenu à l'occasion d'une joie est bien différent; l'objet de sa joie était légitime, absolument ou du moins jusqu'à un certain point, et de plus il fait, lui, des idées morbides avec des pensées qui, loin de représenter des causes de joie, représentent des causes d'inquiétude (« Mon bonheur durera-t-il? » ou « L'ai-je mérité? » etc.). — Soit enfin *une idée prévalente agréable en décroissance lente;* mêmes observations sauf sur deux points; il pourra y avoir regret quand l'illusion ne s'accompagnera plus d'une certitude entière, joie quand la certitude redeviendra momentanément parfaite, joie peut-être mêlée de doute et de quelque anxiété. — Peut-être y a-t-il des idées prévalentes qui prises en elles-mêmes ne sont *ni agréables ni désagréables*, mais si

elles évoluent ou involuent lentement, elles peuvent traverser deux phases où il se produit de l'angoisse par suite de l'impossibilité, toujours pénible, de rejeter tout à fait des idées dont on voit encore le côté faible, ou de continuer à accepter pleinement des idées devenues coutumières. On trouvera de même des obsessions à contenu banal mais il suffit qu'elles soient ce qu'elles sont, tyranniques pour être désagréables. Il serait exagéré, au reste, de prétendre que toute joie en est bannie; il y a un plaisir momentané quand on y cède ou qu'on croit avoir remporté sur elles une victoire.

Les résultats les plus importants de ces dernières observations se formulent comme il suit. A deux moments de son existence, l'idée prévalente peut traverser une phase où elle réalise l'essentiel de ce qui constitue une véritable obsession, mais avec des différences qui, pour secondaires qu'elles soient, ne se suffisent pas moins, si l'on sait les voir, pour permettre de dire avec certitude : « il y aura » ou « il y a eu idée prévalente nette ». Si l'idée prévalente était la perfection de l'obsession, ce sont les faits signalés qui devraient le prouver, mais ils défendent eux-mêmes de soutenir cette opinion. D'ailleurs, même où l'analogie est la plus complète entre obsession typique et phase simili-obsessive d'une idée prévalente, il reste que l'avenir, ou le passé, diffèrent radicalement d'un cas à l'autre, l'avenir s'il s'agit d'une idée prévalente en formation, le passé s'il s'agit d'une telle idée en involution. Or, est-il jamais légitime de considérer à part un seul symptôme ou groupe de symptômes? D'une maladie quelconque, physique ou mentale, il faut considérer en bloc toute l'histoire; deux symptômes qui se laissent décrire de la même manière mais qui sont susceptibles par eux-mêmes, indépendamment de ce qui peut agir sur eux du dehors, d'avoir des suites de deux sortes, sont réellement deux symptômes; la diversité de leurs suites implique celle de leur cause profonde, et ils ne peuvent être identiques puisque chacun d'eux est en puissance de produire autre chose que ne fait l'autre; leur analogie est plutôt le fait d'une simple *rencontre*. L'obsession qui restera une obsession est une chose, l'idée prévalente qui lui ressemble en se formant ou en involuant en est une autre; là même où la ressemblance est la plus grande, il y a cette différence : d'un côté, un mal qui est *fixé*, de l'autre un mal qui est *en marche* vers une forme ou à partir d'une forme tout autre. — Au reste, puisque ces faits

morbides ne sont pas de vraies entités, quoi d'étonnant si à certains égards on pouvait les dire tout à fait identiques? Dans la nature entière, on voit des combinaisons de causes extrêmement diverses réussir à l'occasion des effets indiscernables les uns des autres; la biologie, en particulier, est remplie de faits de ce genre, et l'on n'y prend point prétexte de pareils faits pour confondre, pour situer sur la même ligne phylogénique des formations semblables en dépit d'une genèse différente.

Il serait curieux et utile de rechercher à quel point le hasard des circonstances, des idées suggérées et des sentiments éveillés par celles-ci, influe sur l'actualisation des dispositions pathologiques correspondant aux deux sortes d'idées, sur le fait que telle idée deviendra dominante, et sur toute l'histoire de la maladie chez les deux genres de sujets. En particulier, que de fois ils paraissent, au début, comme *hésiter* entre les deux sortes de faiblesse mentale décrites, puis, entre telles et telles idées obsédantes ou prévalentes! Il en est largement d'eux comme de l'homme normal bien ou mal doué, chez qui le hasard des circonstances influe tant déjà sur l'orientation que prendra sa mentalité; nos plus précieuses et nos plus sottes convictions ont toujours des causes en partie fortuites. De même, tel malade mental qui aurait pu ne faire qu'une idée morbide sans danger, peut en faire une dont les conséquences seront très graves pour lui et pour les autres, par le simple effet d'une circonstance qu'il aurait pu éviter ou à l'abri de laquelle on aurait pu le mettre. *Jamais*, d'une manière générale, *la totalité des déterminations de l'histoire d'une âme n'est « une fois donnée »*. De quelle importance n'est-il pas qu'une même cause de trouble nerveux trouve prête à s'ouvrir à son action, dans un organisme, telle voie de moindre résistance plutôt que telle autre! Pure névrose, psychonévrose ou folie sont peut-être successivement possibles et tout autant et sous des formes assez diverses chez certains individus. De même, pour une seule voie ouverte, que de processus morbides différents suivant la cause qui agira! Il en est ici toutes réserves faites comme dans les maladies infectieuses, où des ravages très divers sont faits tantôt par le même microbe selon le lieu de l'organisme où il se porte, tantôt par des microbes différents qui suivent les mêmes voies dans notre corps. Mais laissons là ces considérations, qui nous mèneraient trop loin.

V. — Les principales variétés de l'idée prévalente.

Un article de revue n'est pas un traité; on se bornera dans cette section à examiner du point de vue de la théorie proposée, et dans l'ordre le plus commode pour l'éprouver, les principales variétés de l'idée prévalente.

C'est dans la MANIE AIGUË que la prévalence de l'idée communément appelée « fixe » se montre sous la forme la plus saisissante, et pourtant c'est dans cette psychose que l'idée prévalente a le moins de fixité. Ici il y a successivement un grand nombre d'idées prévalentes, chacune est vite remplacée par une autre, nulle ne fait qu'*ébaucher* le délire dont elle est grosse, si encore elle a le temps de l'ébaucher. Dans ces idées, qui partent en coups de fusil, il est difficile de trouver et souvent assez vain de chercher ce qui les peut relier au tempérament et au caractère du sujet. L'état émotif extrêmement court qui précède immédiatement l'éclosion de chaque idée, si peu durable elle-même qu'elle ne survit pas au mot, au cri, au geste qui l'exprime, prolonge en l'exaspérant le trouble général de l'affectivité qui a annoncé la psychose; il semble notablement déterminé par le hasard des excitations actuelles, et procéder d'un éréthisme affectif susceptible de se manifester par des orages émotifs extrêmement variés chez le même sujet. Cet éréthisme, et l'éréthisme intellectuel qui s'y joint, sont fonction d'une asthénie se traduisant surtout par de l'excitation; le second, indispensable pour que la psychose soit possible, paraît devoir être primitif, mais le premier, qui fournit au second les occasions de se manifester, doit contribuer fort à l'accroître. Dans le brouhaha mental produit par les idées qui explosent sans trêve, par l'agitation verbale, motrice et affective secondaire qu'elles entraînent, comment la raison la plus intacte pourrait-elle révéler clairement sa présence et son intégrité? Elle n'est pas plus altérée que ne l'est la mémoire, on s'accorde à le reconnaître; on la voit pointer dans le délire même dès qu'il a le temps de s'ébaucher entre deux poussées d'idée prévalente; elle s'affirme entière dans les périodes d'intermittence, dans les plus courtes, c'est-à-dire en plein état de mal; mais il est évident *que sa santé doit être masquée* par le décousu de ses interventions hachées, orientées à chaque instant

dans un sens nouveau par les idées qui tyrannisent successivement l'intelligence ; évident tout d'abord *qu'elle n'a point le loisir d'instituer un examen critique de celles-ci*, qui l'envahissent avec la rapidité de l'éclair, qui l'éblouissent aussitôt. Si donc la raison du maniaque est présente et intacte, il doit en être dans une large mesure, cependant, comme si elle était absente ou altérée; en réalité, elle n'est pas même inhibée; dans les limites où il lui est permis d'intervenir, elle n'est que *dominée*; mais elle se trouve le plus souvent dans un état comparable à celui qui se réalise chez un homme de mentalité saine désorienté par un spectacle ou abasourdi par un vacarme qui lui ôtent jusqu'au désir, jusqu'à la pensée de raisonner. Nous avons dit par avance (sect. III, fin) comment pourrait s'expliquer la multiplicité des idées prévalentes chez un maniaque aigu.

Le cas des DÉLIRES PAR INFECTION OU PAR INTOXICATION se rapproche beaucoup du précédent, malgré toutes sortes de différences dont la plus considérable est la part de confusion mentale qui est la caractéristique propre de ces délires. — Il nous sera plus utile de nous arrêter un peu à l'EXALTATION MANIAQUE, que l'on retrouve en tant d'états psychopathiques, chez les paralytiques généraux à un certain moment, chez des dégénérés de tout degré, surtout de tempérament hystéroïde ou épileptoïde, chez nombre d'épileptiques et d'hystériques enfin. Chez tous, ne fissent-ils point de psychose nette, prévalent des idées, parfois de valeur, éventuellement susceptibles d'être prises pour de nobles aspirations tout à fait normales, ou pour ce que le Prof. Régis appelle des « idées fixées » du genre de celles qui font le vrai savant, le vrai artiste. Chez les exaltés maniaques purs, *la raison est entière*, bien qu'ils soient, eux, possédés pathologiquement par leurs idées. Fréquemment ils sont très supérieurs, au moins par moments, aux obsédés souvent lents à penser, absorbés par des soucis toujours ridicules et mesquins par quelque endroit, par des pensées inféecondes et stérilisantes. Pourtant le cas de ceux-là est plus grave, même s'ils ne doivent jamais faire de psychose bien caractérisée, car ils sont, au gré de leurs dispositions affectives et des circonstances, à la merci d'idées très diverses, qu'ils suivront avec une égale intrépidité, mettant à l'occasion jusque de la conscience à développer les pires, à y conformer leur conduite pour leur mal-

heur et celui de leur entourage. *Ils ont le temps,* eux, de tirer de leurs erreurs des conséquences pour l'action, d'organiser une exécution suivie de leurs desseins, une action, des desseins rarement tels, hélas, qu'on soit autorisé à prendre contre ces sujets des précautions sérieuses. Ils changent généralement d'état d'esprit plusieurs fois au cours de leur existence, un grand nombre de fois s'ils sont aussi des instables; ils peuvent être dominés simultanément par plusieurs idées, ou encore, alternativement, par deux idées opposées (érotisme et mysticisme par exemple) qui souvent finissent par se fondre. Mais ni eux-mêmes ni la société ne gagnent d'ordinaire à leurs transformations. Par exception leur rôle sera utile et bienfaisant, mais le plus souvent, à la différence des obsédés qui ne font guère de mal qu'à eux-mêmes et savent assez souvent se conformer aux exigences de leur situation dans la société, ils seront dangereux pour les autres. La plupart éviteront l'asile, mais moins aisément la prison; au mieux, ils seront de ceux que l'on voudrait, du moins dans leur entourage immédiat, pouvoir soustraire à la circulation. Mais il en est qui sont fort habiles, même en dépit de certains traits de débilité mentale parfois; ceux-ci donneront le change, sinon à leurs proches, du moins à la société; ils s'attireront longtemps honneurs et profits, sauf à tomber ensuite très bas, spécialement si, sur un point ou sur un autre, ils sont atteints de débilité, imbécillité ou idiotie morale, ce qui n'est pas rare. Ce qui aggrave leur cas, c'est qu'ils sont susceptibles d'éprouver des émotions et des passions très vives, intenses au premier des deux sens que nous avons distingués (sect. I). Ou plutôt devons-nous dire qu'ils sont des exaltés maniaques parce que, en plus des deux tares requises indispensablement pour que des idées prévalentes soient possibles, ils sont susceptibles d'éprouver des émotions et des passions très vives? Il semble bien qu'il faille s'exprimer ainsi, car pas plus qu'il n'y a une lésion à la base de la disposition à faire de l'idée prévalente, il n'y en a une à la base de l'exaltation maniaque, qui favorise cette disposition et en complique les suites. En somme, cette exaltation n'est qu'une manière d'être constitutionnelle, un *tempérament* qui se trouve uni à cette disposition. Malgré cela, on est fondé à la regarder comme une *folie* car il y a continuité de l'idée prévalente la plus anodine aux états psychosiques les plus caractérisés, que l'on n'hésite pas

à déclarer tels même en l'absence d'un trouble propre de la raison. *La folie*, *la psychose* (c'est tout un) commencent avec l'idée prévalente la plus humble et même avec l'obsession ; il ne faut voir autre chose, dans un trouble de la raison, qu'un genre plus grave ou un degré supérieur de folie ; mais ce trouble lui-même peut commencer modestement, il peut exister *en deçà* de la frontière des psychoses officielles, et c'est ce qui accroît, surtout au point de vue pratique, la difficulté de la classification en matière de psychopathologie.

Les cas d'idée prévalente qui relèvent de l'exaltation maniaque sont très nombreux, et ils sont encore parmi les plus simples. En est-il vraiment qui le soient davantage? Il le semble, car en bien des sujets l'excitation qui accompagne l'idée prévalente ne paraît pas primitive, mais secondaire, et elle ne rappelle aucunement la manie[1]. Mais même alors, il faut maintenir que c'est là de la psychose, car déjà l'intelligence proprement dite, où rentre aussi bien la faculté d'appréhension que la raison, est atteinte dans son fonctionnement. *Autant il faut restreindre l'étendue du concept d'altération de la raison, autant il faut accroître celle du concept de folie.*

A lire la description de maint cas d'idée prévalente rapportés à la DÉGÉNÉRESCENCE SIMPLE dite « sans psychoses », on s'aperçoit qu'il s'agit, les faits de caractère mixte mis à part, tantôt d'une simple exaltation maniaque plus ou moins accentuée, tantôt d'un déséquilibre assez banal où cependant la tare affective est beaucoup plus grave (grands troubles du sentiment ou même sentiments anormaux) que ne l'est la tare intellectuelle liminaire, tantôt d'un déséquilibre plus profond où les deux tares sont très prononcées, parfois la seconde surtout, et où de plus une altération légère encore de la raison théorique ou pratique se laisse apercevoir, tantôt enfin d'un déséquilibre où l'atteinte à la raison, bien qu'assez faible, est la tare la plus manifeste. Dans ce dernier cas, on risque de se tromper en diagnostiquant des idées prévalentes, car il peut n'y avoir que simple fausseté d'esprit, ou simple sottise, si la débilité de la raison l'emporte sur ce qu'on pourrait nommer une malfor-

1. Il est très probable que la possibilité même de faire des idées prévalentes sans exaltation maniaque est *déjà de la dégénérescence* ; il y a là déjà une double débilité correspondant à la double tare décrite, sect. II et III, dont rien n'autorise à parler autrement qu'on ne fait de débilités plus graves et plus étendues.

mation ou une déformation de cette faculté. Mais dans tous les autres cas de dégénérescence congénitale ou acquise il pourra y avoir des idées prévalentes, et la description donnée plus haut de ces idées chez l'exalté maniaque est valable pour le second et le troisième cas; cette affirmation n'a pas besoin d'être justifiée. Une seule restriction, mais de grande importance. D'une manière générale, le premier des trois cas que nous retenons est le moins grave; le tempérament maniaque n'autorise pas d'ordinaire des prévisions aussi sombres pour un individu et pour sa race, si du moins il n'y a bien qu'exaltation maniaque, que la constitution des autres dégénérescents, car chez ceux-ci il y a une complication ou même plusieurs de nature nettement pathologique. Mieux vaut souvent avoir été jusqu'à la manie aiguë elle-même que d'avoir présenté le moindre signe net de déséquilibre mental. — Ce qui achève de montrer à quel point il est légitime de rattacher à la folie les idées prévalentes des dégénérés simples, de ceux qui ne vont pas jusqu'à la psychose officielle (où l'on s'accorde à voir de la folie même quand il n'y a pas trouble de la raison), c'est l'absence de différences profondes entre leurs idées et celles des dégénérés allant jusqu'à ces psychoses dites « de dégénérescence » que sont les « délires systématisés » et où rien ne rappelle même de loin la démence. Chez les premiers, les idées prévalentes sont en général moins fermes, d'un aspect moins pittoresque, moins dangereuses, moins constamment tyranniques, elles portent assez souvent sur des objets de quelque valeur ou tout au moins singent de plus près des idées de valeur [1], ou bien elles sont relatives à des choses à propos desquelles il est moins étrange de dire ou de faire des sottises; voilà tout. Et encore ces différences ne sont-elles ni nettes ni constantes, d'où bien des erreurs, surtout par défaut, dans l'appréciation du vrai état d'esprit des sujets. Mais, même invariables et franches, ces différences n'indiqueraient jamais qu'une inégalité dans la gravité de la tare affective et de la tare intellectuelle liminaire. S'il en est ainsi, c'est donc bien que les « idées fixes », les « manies », les toquades, les bizarreries de

1. Il y a toujours une différence appréciable entre la façon dont un homme tout à fait normal pense et vit une idée de valeur et celle dont un dégénéré supérieur, même en pleine possession de sa raison, pensera et vivra la même idée, et il y a toujours un air de parenté entre le comportement de celui-ci et le comportement des dégénérés dont la raison est un peu entamée.

toute sorte qu'on rencontre si souvent chez des gens dont jamais l'on ne dira sinon en plaisantant qu'ils sont fous, sont cependant déjà de la folie. *La psychose commence avec l'idée prévalente et même avec l'obsession*; *l'altération de la raison n'est qu'une complication grave de la folie*, complication *qui du reste peut poindre dans un état psychosique très anodin.*

Dans tous les cas, la possibilité d'une pluralité d'idées prévalentes s'explique naturellement par la théorie de la « tare variable et oscillante », d'autant plus qu'il n'est pas rare qu'il se présente des rémittences et des intermittences si longues, que cette interprétation paraît s'imposer sans discussion. Et pourtant, il semble parfois que la cause profonde du mal persiste sans changement. Alors, si l'on n'est pas monoïdéisé par une première idée prévalente, c'est peut-être par suite de la fatigue produite par la première qu'on en fera une seconde, et ainsi de suite. Il est possible encore que l'emprise d'une première idée ait été si forte qu'elle survive à la cause morbide ; et possible aussi, si la disparition de la cause paraît entière, qu'il n'y ait là qu'une apparence produite par un rythme où le moment paroxystique initial serait suivi d'une période intercalaire si longue qu'elle excéderait la durée de la vie du sujet.

Nous avons été conduit de l'exaltation maniaque à la dégénérescence; il serait naturel de parler maintenant de la confusion mentale et de la démence, mais en ces affections le syndrome idée prévalente perd de son importance, comme dans les infirmités mentales à base d'anomalies constitutives graves (idiotie, imbécillité, débilité mentale) et elles ont des dessous physiopathologiques d'un tel volume que ce syndrome, ainsi d'ailleurs que tous les autres du même genre, ou bien n'y a plus un intérêt psychologique direct[1], ou bien y offre, tel qu'il subsiste, une complication extrême, deux raisons qui suffisent pour que nous n'étudions point ici ce qu'il devient dans ces affections.

Les idées prévalentes qui s'opposent le plus à celles de type maniaque, sont celles de la MÉLANCOLIE, qui si souvent alterne avec la manie suivant un rythme où il semble que l'excitation produise

1. Pour éviter toute équivoque, nous définirons ainsi un mal mental dont l'étude est du ressort de la psychologie dans une mesure appréciable : c'est un mal mental d'origine plutôt corticale, à base fonctionnelle plutôt qu'anatomique, et qui emprunte largement, pour déployer son activité, l'aide des mécanismes qui servent à l'exercice de l'activité psychique normale.

de la dépression, par l'effet d'une fatigue qui ne permet point à l'asthénie sans doute sous-jacente aux deux états de se manifester toujours sous une forme bruyante; il y a d'ailleurs de la manie avec dépression et de la mélancolie avec excitation. Plusieurs rythmes peuvent interférer. En général, dans la mélancolie, l'âme s'absorbe dans l'idée une fois adoptée, qui d'elle-même y porte; mais nous avons assez développé ce point. — De même, il sera inutile de considérer à part l'immense variété des PSYCHOSES DÉGÉNÉRATIVES, ce qu'il faudrait si l'objet de ce travail était proprement le délire. Au reste, c'est surtout en songeant, d'une part aux formes les plus simples et les plus bénignes de la dégénérescence, d'autre part aux psychoses qui sont une pure aggravation de ces formes, que nous avons étudié l'idée prévalente dans les sections I-IV. — Quant aux PSYCHOSES SYSTÉMATISÉES PROGRESSIVES, dont l'originalité est quelque peu contestée aujourd'hui et qui donnent le spectacle curieux d'une variation irréversible en attendant la démence finale, la clef de cette affection doit être surtout *physiologique*. — Il doit en être notablement ainsi de l'ÉPILEPSIE, où l'on rencontre les cas plus remarquables d'impulsions dues à la conversion rapide, en actes, d'idées prévalentes, avec déclanchement intermédiaire de sentiments violents pouvant être eux-mêmes d'une durée très courte. Peut-être y trouverait-on des cas d'explosions, en actes, de sentiments sans préparation idéelle, ou même des déclanchements subits du mécanisme de l'action *sans* trace d'idées ou de sentiments antécédents. Processus plus simples où dominerait la réflexivité brute, ou abréviations de processus plus compliqués? Il est difficile de le dire. Quoi qu'il en soit, l'oubli des actes impulsifs, qui est ici presque général, s'expliquerait d'autant mieux qu'il y aurait moins d'éléments psychiques, surtout idéels, dans leur préparation. — Au reste, dans toutes les psychonévroses, même dans la NEURASTHÉNIE, on observe des faits de *pure réflexivité*, reliquats d'idées dominantes oubliées ou non; ce sont comme des croyances erronées de l'organisme, dirons-nous métaphoriquement, des habitudes bulbaires vicieuses, par exemple, chez les faux gastropathes. L'origine des processus nerveux douloureux peut avoir été simplement obsessive, mais il y a chez eux finalement *comme des équivalents tout physiologiques de l'idée prévalente* (sorte de folie infra-cérébrale, si l'on ose s'exprimer ainsi), et tout l'ensemble de

leurs idées se rapportant à leur souffrance forme un groupe dissocié obsédant. De cette dissociation, la raison des sujets, parfaite en général, ne songe point d'elle-même à instituer la critique ; elle peut la faire cependant avec l'aide du psychiatre s'il est assez habile pour amener le malade à penser que ses douleurs, qui lui font légitimement illusion en un sens, n'ont rien de fatal, qu'il peut inhiber par exemple, s'il s'agit de fausse gastropathie, le pénible réflexe qui aboutit à un spasme du pylore dès qu'il ingère des aliments, et vaincre une aboulie en somme superficielle et probablement partielle. Le cas que nous venons de considérer est spécialement intéressant à deux points de vue; il montre comment l'erreur, l'erreur simple, peut se joindre à l'obsession pour la compliquer, et fait voir la presque fatalité de l'aboulie comme suite de la double tare affective et intellectuelle qui préside à l'état obsédant.

L'HYSTÉRIE nous retiendra davantage, car les idées prévalentes y jouent un rôle considérable et y sont de nature à permettre de mieux comprendre certaines particularités de ces idées[1]. Les deux tares qui rendent celles-ci possibles sont à la base de cette maladie : l'affective, car bien que souvent incapable d'une véritable passion de type commun, l'hystérique est profondément pénétrable, encore que souvent pour peu de temps, à des émotions multiples; et l'intellectuelle, car il est déplorablement accessible à toute idée se présentant à lui avec une certaine force. De là son extrême *suggestibilité* dans le domaine des idées et dans celui des sentiments. On voit ici, grâce à l'importance qu'elle prend dans cette maladie, la vraie nature de la suggestibilité : elle repose sur une réceptivité émotionnelle et idéelle exagérée; partout ou se trouve celle-ci, on constatera l'autre comme une conséquence nécessaire, et voilà sur l'idée prévalente, et par surcroît sur l'obsession, une nouvelle clarté. Le fou et le simple psychasthénique sont peu sensibles à l'hétéro-suggestion, mais le premier est par nature un esprit qui s'isole; il n'est rebelle à l'hétéro-suggestion que parce que trop en

1. Dans un travail antérieur (La mentalité hystérique, *Journ. de Psych*, 1911, n° 6) nous montrions dans l'hystérie un degré d'asthénie plus accusé que dans la simple psychasthénie, et nous rattachions déjà les différences qualitatives de ces affections à la différence du degré d'asthénie originel de chacune. Le présent travail précise cette vue et y ajoute.

proie à l'auto-suggestion; et le second, qui s'auto-suggestionne aussi, ne résiste aux suggestions d'autrui que grâce à sa moindre asthénie et à la « viscosité » de ses idées morbides, si frappante en regard de la mobilité de celles de l'hystérique. Celui-ci fait illusion quant au sérieux des sentiments[1], et sa réceptivité intellectuelle le fait souvent à tort juger bien doué, car elle l'expose à la domination des idées les plus regrettables. Tombe-t-il au pouvoir d'une idée excellente? Il ne l'a pas proprement choisie, il l'exagère et la fausse toujours plus ou moins; même très intelligent, il n'en tirera pas le meilleur parti; l'intelligence ne peut être favorisée que par une hystérie légère.

Ici comme dans l'exaltation maniaque (jusqu'où va la ressemblance?) on est en présence d'un *tempérament*, mais plus morbide car plus déficitaire tout au moins; *l'instabilité* et la *mobilité* en sont, avec la *double réceptivité excessive* que l'on sait, et une *limitation très étroite du pouvoir d'attention*, les caractères essentiels : autant de traits d'*asthénie mentale.* Ces traits étant reconnus, on comprend aussitôt que beaucoup d'idées très différentes, susceptibles ou non de reparaître, puissent successivement prévaloir et même pour un temps très court chez l'hystérique, avec oubli des précédentes, et même que plusieurs puissent coexister indépendantes, l'attention ne parvenant pas à se poser à la fois sur plusieurs idées dont aucune pourtant ne disparaît totalement de la conscience; ces états morbides, que l'on voit poindre parfois chez l'homme normal fatigué, distrait ou irréfléchi, peuvent arriver chez l'hystérique, en s'aggravant, à réaliser de véritables dissociations de la personnalité : conscience à simples métamorphoses, consciences alternantes, co-consciences (Dr. Morton Prince). Alors, corrélativement à chacun des plans suivant lesquels la conscience se dissocie tout entière, il se forme l'idée d'une personnalité distincte, qui n'est point proprement une idée prévalente (voir sect. V) mais qui en a tous les effets, tant l'erreur qui la constitue s'accompagne de certitude.

1. Ce n'est pas qu'il soit nécessairement menteur, comme on l'a trop répété, mais il est changeant, et de plus il ne sait pas bien juger de ce qui est en lui. A le regarder de près, on s'aperçoit que ses impressions ne sont superficielles qu'en apparence; c'est leur mobilité qui fait croire souvent qu'elles sont sans profondeur; lorsqu'elles sont vraiment superficielles, c'est que lui-même se trompe sur ce qu'il sent. Il n'est, hélas, d'ordinaire que trop sincère dans ses convictions et partis pris successifs.

Mais laissons de tels cas, trop compliqués pour être étudiés ici. Considérons seulement ce qui se passe dans des processus plus simples. Sous l'influence d'un état émotif où s'absorbe toute son affectivité, l'hystérique fait une idée morbide qui s'empare de son esprit si complètement et si vite que sa raison n'est pas même invitée à la juger; elle ne trouverait d'ailleurs dans la conscience aucun reste de force à utiliser pour entrer en action; la conscience entière est monopolisée par l'idée, qui capte dès l'abord, et c'est facile, toute l'attention disponible, qui la *concentre* sur un point unique en la *distrayant* de tout le reste; la distraction est si forte que se produiront les *oublis* les plus surprenants et les *paramnésies* les plus scandaleuses, à côté d'ailleurs d'*hypermnésies* dont la concentration rend bien compte, ainsi que des *hallucinations positives* (effets aussi de la concentration excessive) et même des *hallucinations négatives* (spécialement favorisées par l'état de distraction). L'hystérique est tout à fait à l'aise dans la *dissociation*, car elle lui épargne des efforts de synthèse qui passent ses forces; sa tendance spontanée à la dissociation le dispose merveilleusement à faire de l'idée prévalente, laquelle est par elle-même un agent de dissociation. Conséquent avec lui-même, et aidé en cela par son malheureux pouvoir d'auto-suggestion, il refoulera idées, sentiments, sensations même qui contrediraient l'idée devenue dominante, comme il accueillera et recherchera tout ce qui peut la confirmer et la renforcer, fût-ce de la façon la plus artificielle. Son asthénie essentielle le prédispose à faire des *anesthésies* (voilà de la dissociation encore) comme des *paresthésies* et des *hyperesthésies*; il en est de ces troubles comme des troubles de la mémoire; ils peuvent se produire initialement sans reposer déjà sur des illusions psychiques, mais ils en sont et en produisent, *ils augmentent une dissociation qui ne demande qu'à croître*; *ils sont très propres à susciter et à aider à vivre des idées prévalentes*; très souvent, la tendance à ces divers troubles s'actualise sous l'influence de traumas émotifs. A considérer ces divers aspects de l'hystérie, on gagne de pouvoir apercevoir plus clairement de nombreux traits de l'idée prévalente en dehors de cette affection, spécialement en ce qui concerne les effets, au premier abord tout à fait invraisemblables, que peut produire, sur la base d'une asthénie mentale n'atteignant pas la raison, une idée prévalente adoptée comme l'hystérique sait adopter une idée.

Chez lui, qui n'est qu'un psycho-nerveux [1], n'agit-elle pas d'une façon plus folle que dans bien des psychoses où l'on serait bien plus fondé à suspecter la raison du sujet? Et pourtant il ne fait que présenter, amplifiée, cette *unilatéralité morbide de pensée* que l'on trouve dans la plus humble des idées prévalentes; et chez ceux que l'on consent à nommer des « psychosiques », ces idées ne diffèrent-elles pas uniquement, au fond, de celles des hystériques, par leur ténacité, si l'on met à part toutefois celles des maniaques et malades similaires dont le cas cependant, suivant certains auteurs, ne différerait pas essentiellement de celui de ces psycho-nerveux?

Beaucoup d'idées prévalentes hystériques ont un rêve pour origine; elles sont vécues au réveil comme des suggestions hypnotiques, mais quand elles naissent pendant la veille, l'état de fascination et de dissociation qui les a permises, et qui caractérise aussi la manière d'être de ces malades pendant qu'ils pensent et agissent sous l'empire de ces idées, s'avère comme de nature *onirique* dans ce cas même. Les hystériques font-ils jamais autre chose que de l'onirisme intempestif? Il ne le semble pas. Donc, pas plus que la dissociation de la raison et la réceptivité exagérée de l'affectivité et de l'intelligence dans le rêve spontané ordinaire, ou somnambulique, ou imposé dans l'hypnose, ne signifient altération de la raison, malgré le monstrueux rétrécissement de la conscience et l'absence totale de *self-control* et de critique qui distinguent cet état, elles ne signifient nécessairement quelque chose de tel dans l'idée prévalente hystérique ou même non hystérique. Tel persécuté non hystérique n'est pas plus fou qu'un hystérique, et si tous deux le sont cependant en un sens, tandis qu'un hypnotisé auquel on suggère des idées de persécution ne l'est point, c'est, simplement, qu'il faut être malade pour se faire à soi-même de ces suggestions [2]. Quelquefois d'une idée prévalente, surtout née dans le rêve, il ne reste que des traces émotives ou des suites motrices,

1. Ce vocable est destiné à disparaître, car toute « psychonévrose » étant essentiellement corticale, est psychose par là même. Il n'y a d'ailleurs, en aucun cas, mal mental que si le centre est intéressé, et, du mal mental, l'origine première peut être périphérique aussi bien dans ce qu'on nomme psychose que dans ce qu'on nomme psychonévrose. A eux tout seuls, les nerfs ne feraient jamais que de la névrite périphérique, comme, dans le cerveau, l'infra-cortex ne ferait jamais à lui tout seul un vrai dérangement mental.

2. Voir plus haut, sect. IV, ce qui a été dit des effets, chez l'hypnotisé, d'une exagération purement expérimentale de la réceptivité affective et intellectuelle.

il en résultera des apparences de déraison impressionnantes bien que mal fondées s'il en est. — Par suite de son instabilité et de sa mobilité, l'hystérique sera très facilement distrait d'une idée prévalente par une autre ou même par une idée non prévalente, au point de retrouver subitement des idées, des sentiments et des sensations qu'on pouvait croire perdus, ou encore (dans bien des cas il faudrait dire : « ou plutôt ») de laisser remonter à la conscience claire ce qu'il ne faisait que refouler sous l'empire d'une autosuggestion, ou enfin de vivre à la fois dans sa conscience claire, dans sa subconscience ou dans les deux, deux ou plusieurs idées prévalentes s'ignorant en quelque sorte plus ou moins entre elles et qu'il est incapable de confronter. Si fatal est chez lui le silence de la raison critique, et si étroite est sa conscience, celle-ci est si vite remplie par un petit nombre ou même par une seule des émotions et des idées cependant si variées pour lesquelles elle est réceptive à l'excès, *qu'il n'est situation paradoxale à laquelle l'hystérique, comme le rêveur, comme l'hypnotisée suggestible, ne puisse se faire sans étonnement*. Mais quelle est l'idée prévalente dont on ne puisse redire plus ou moins tout ce que l'on vient de dire d'elle chez l'hystérique?

Il serait intéressant de comparer les ravages physiologiques et psychiques produits chez les hystériques *par le refoulement* automatique d'états de conscience divers, et qui se traduisent finalement par des obsessions ou des idées prévalentes, avec les troubles directement amenés *par la lutte volontaire* contre des obsessions ou *par des circonstances qui mettent obstacle* à la réalisation des tendances actives procédant d'obsessions ou d'idées prévalentes.

Nous ne pouvons que signaler ce genre de recherches; mais il est clair au premier regard qu'elles fourniraient de précieuses contributions à l'étude d'un automatisme jouant à la perfection des altérations de la raison qu'il serait cependant bien inutile de supposer dans un très grand nombre de cas. Que de fois déjà la découverte d'un « Complexe » (et toute obsession, toute idée prévalente est le centre, ou le résultat, ou la conséquence d'un Complexe) a fait écarter l'hypothèse d'un véritable dérangement de la raison.

Une double observation, d'ordre médical, confirme ici la théorie proposée. Contre l'idée prévalente hystérique (on a dit par avance pourquoi il n'en peut être de même des autres) il n'y a que deux

remèdes, qui très souvent réussissent. Le premier est *la contre-suggestion hypnotique*, dont le succès s'affirme jusque par des reconstitutions de personnalités désintégrées, preuve que l'idée morbide n'était qu'une *auto-suggestion*; le second est *un traitement tonique* dont les heureux effets démontrent que la cause profonde du mal n'était *qu'une asthénie cérébrale* amenant une réceptivité mentale excessive. Avec les simples neurasthéniques, dont nous rapprochons les hystériques, le second de ces remèdes est d'emploi constant, et l'on emploie aussi le premier, mais avec cette différence que la suggestion hypnotique est remplacée par la conversation et l'isolement dans un milieu propre à faire oublier les obsessions, à permettre de substituer à celles-ci des préoccupations antagonistes ou seulement très différentes.

Il existe une HYSTÉRO-ÉPILEPSIE, où s'exagère cette *impulsivité pure* qui point déjà chez le simple hystérique, dont l'asthénie paraît être toujours assez étendue. Aussi ne peut-on se défendre *de rapprocher de l'impulsivité, toujours symptomatique d'asthénie, cet automatisme invariablement symptomatique d'hypotonie qui est au fond de la tendance à l'idée prévalente.* Jusque dans les inhibitions les plus nettes, comme dans les cas où une mentalité trop réceptive semble accepter le moins passivement sentiments et idées, s'avère une faiblesse toute pareille à celle qui frappe au premier regard dans des impuissances où l'inhibition ne joue aucun rôle, et dans des atonies émotives et idéelles patentes. C'est cette faiblesse qui est responsable de l'automatisme qui fait tour à tour travailler pathologiquement chez l'hystéro-épileptique les diverses fonctions de l'âme; mais, tant que la raison n'est pas touchée, les plus mauvais tours de cet automatisme ne sont jamais comparables qu'à une paralysie ou à un tic[1]. — En ce qui concerne l'HYSTÉRO-NEURASTHÉNIE, voir plus haut, sect. IV.

1. De plus en plus une tendance se dessine à expliquer anatomiquement les infirmités mentales, physiologiquement les maladies mentales, et à chercher la cause prochaine de ces dernières dans une faiblesse de degré, d'étendue et de localisation variables, due, directement ou indirectement, à une intoxication (rôle, spécialement des sécrétions des glandes endocrines). Et les infirmités mentales elles-mêmes, fonction de malformations ou de déformations, procéderaient originairement d'intoxications, anté- ou post-natales. Quant aux causes nocives d'ordre mécanique, elles n'agiraient que par l'intermédiaire de causes d'ordre chimique soit positives soit négatives.

A. LECLÈRE.

(*La fin prochainement.*)

Notes et Discussions

La logique et l'expérience

I

Certaines des théories auxquelles la science contemporaine est venue fournir une base de plus en plus solide s'étaient autrefois présentées comme des métaphysiques séduisantes peut-être, mais à coup sûr d'une extrême fragilité. Soutenues par des philosophes parfois prévenus et souvent superficiels comme en a vus le XVIIIe, il n'est pas étonnant qu'elles aient ensuite encouru les rigueurs justifiées des penseurs les plus éminents. Ce qui par contre est étonnant, c'est la persistance de cette défaveur, aujourd'hui que les métaphysiques dont nous parlons se sont transformées en systèmes cohérents, toujours plus en accord avec les résultats acquis par la science moderne.

Ainsi l'empirisme, pour avoir été, à ses débuts, assez naïvement exprimé, assez maladroitement défendu, est maintenant encore l'objet de critiques qu'il ne mérite certes plus. Toute une école philosophique, qui marche à la remorque du kantisme, ne semble pas avoir compris l'évolution de l'empirisme au cours du dernier siècle, et croit l'avoir suffisamment réfuté, en rappelant les arguments de l'Esthétique transcendantale.

Sans vouloir traiter ici la question dans son ensemble, il n'est donc pas inutile de rouvrir la *Critique de la raison pure* et d'examiner à nouveau la théorie de Kant.

Grâce à une hypothèse différente de celle des empiristes classiques, j'essayerai de montrer combien l'argumentation kantienne est incapable d'étayer l'affirmation du caractère *a priori* de la connaissance rationnelle. Ainsi pourra-t-on, non pas clore un débat ouvert pour longtemps encore, mais le restreindre tout au moins, par l'élimination de controverses surannées.

II

Je choisirai, pour situer le problème, le § II de l'Introduction à la *Critique* (édition de 1787) qui constitue un excellent résumé de l'argumentation de Kant. Il importe de ne pas oublier qu'aucun argument nouveau n'a été trouvé depuis lors, et que tous les adversaires actuels de l'empirisme ne font que reprendre, sous une forme ou sous une autre, la théorie exposée par Kant en ces termes :

« *Nous possédons certaines connaissances a priori et même le sens commun n'est jamais sans en avoir de telles.* »

« Il nous faut maintenant un critérium qui permette de distinguer sûrement une connaissance pure de la connaissance empirique. L'expérience nous apprend bien que quelque chose est de telle ou telle manière, mais non point que cela ne peut être autrement. Si donc, premièrement, on trouve une proposition, dont la pensée implique la *nécessité*, on a un jugement *a priori*; si cette proposition n'est, en outre, dérivée d'aucune autre qui vaut elle-même, à son tour, à titre de proposition nécessaire, elle est absolument *a priori*; secondement, l'expérience ne donne jamais à ses jugements une véritable et stricte *universalité*, mais une universalité supposée et relative (par induction) qui n'a pas d'autre sens que celui-ci : nos observations, pour nombreuses qu'elles aient été jusqu'ici, n'ont jamais trouvé d'exception à telle ou telle règle. Par conséquent, un jugement pensé avec une stricte universalité, c'est-à-dire de telle sorte qu'aucune exception n'est admise comme possible, ne dérive point de l'expérience, mais est valable absolument *a priori*. L'universalité empirique n'est donc qu'une élévation arbitraire de la valeur, on fait d'une règle, valable dans la plupart des cas, une loi qui s'applique à tous, comme, par exemple, dans la proposition : Tous les corps sont pesants. Quand, au contraire, un jugement possède essentiellement une stricte universalité, on connaît à cela qu'il provient d'une source particulière de la connaissance, d'un pouvoir de connaissance *a priori*. Nécessité et stricte universalité sont donc les marques sûres d'une connaissance *a priori* et elles sont indissolublement unies l'une à l'autre. Mais comme, dans l'application de ces critères, il est quelquefois plus facile de montrer la limitation empirique que la contingence des

jugements, ou que parfois aussi, il est plus convaincant de faire voir, d'un jugement, l'universalité illimitée que nous lui attribuons que d'en indiquer la nécessité, il convient d'employer séparément ces deux critères dont chacun par lui-même est infaillible.

« Or, que des jugements de cette espèce, nécessaires et universels, dans le sens strict et, par suite, purs, *a priori*, se trouvent réellement dans la connaissance humaine, il est facile de le montrer. Si l'on veut un exemple pris dans les sciences, on n'a qu'à parcourir des yeux toutes les propositions de la mathémathique; si on en veut un tiré de l'usage le plus ordinaire de l'entendement, on peut prendre la proposition : Tout changement doit avoir une cause. Qui plus est, dans cette dernière, le concept même d'une cause renferme manifestement le concept d'une liaison nécessaire avec un effet et celui de la stricte universalité de la règle, si bien que ce concept de cause serait entièrement perdu, si on devait le dériver, comme le fait Hume, d'une association fréquente de ce qui arrive avec ce qui précède et d'une habitude qui en résulte (d'une nécessité, par conséquent, simplement subjective) de lier des représentations. On pourrait aussi, sans qu'il fût besoin de pareils exemples pour prouver la réalité des principes purs *a priori* dans notre connaissance, montrer que ces principes sont indispensables pour que l'expérience même soit possible, et en exposer, par suite, la nécessité *a priori*.

« D'où l'expérience, en effet, pourrait-elle tirer sa certitude, si, toutes les règles suivant lesquelles elle procède n'étaient jamais qu'empiriques, et par là même contingentes? Il serait difficile à cause de cela de donner à ces règles la valeur de premiers principes. Mais nous pouvons nous contenter, d'avoir exposé à titre de fait et avec ses critères, l'usage pur de notre pouvoir de connaissance. Et ce n'est pas dans les jugements, mais encore dans quelques concepts mêmes que se révèle une origne *a priori*. Enlevez peu à peu du concept expérimental que vous avez d'un corps tout ce qu'il y a d'empirique : la couleur, la dureté ou la mollesse, la pesanteur, l'impénétrabilité, il reste cependant l'*espace* qu'occupait ce corps (maintenant totalement évanoui) et que vous ne pouvez pas faire disparaître. Pareillement, si dans le concept empirique que vous avez d'un objet quel qu'il soit, corporel ou non corporel, vous laissez de côté toutes les propriétés que vous

enseigne l'expérience, il en est une cependant que vous ne pouvez lui enlever, celle qui vous le fait penser comme *substance* ou comme *inhérent* à une substance (bien qu'il y ait dans ce dernier concept plus de détermination que dans le concept d'un objet en général). Il faut donc que, poussés par la nécessité avec laquelle un concept s'impose à vous, vous reconnaissiez qu'il a son siège *a priori* dans votre pouvoir de connaissance. »

On voit donc que l'universalité et la nécessité d'un jugement constituent les deux critères de son caractère *a priori*.

Au lieu de soutenir, comme on a tenté de le faire, que nécessité et universalité ne possèdent qu'une valeur relative et partant relèvent de l'induction, je ne chercherai pas à mettre en doute ce fait que les propositions logiques et mathématiques nous apparaissent absolument nécessaires et universelles. Et d'autre part, au lieu de m'efforcer de prouver que la répétition de l'expérience conduit *graduellement* à ces notions absolues, démonstration maintes fois tentée et jamais avec succès, je partirai d'une constatation dont chacun peut vérifier la vérité.

L'enfant, à ses premiers contacts avec les choses, commence-t-il, ainsi que le voudrait la théorie empiriste, par ne tirer que des conclusions particulières pour s'élever ensuite, par une confiance progressive dans la valeur de ses inductions, à des conclusions générales, finalement considérées comme universelles et nécessaires ? Tout au contraire. L'enfant généralise spontanément ses constatations premières ; incapable de distinguer une coïncidence d'un rapport invariable, il attribue à ses expériences particulières une signification universelle ; il voit des rapports nécessaires partout où l'observation lui révèle une succession, un enchaînement de phénomènes. L'axiome « post hoc, ergo propter hoc », auquel il faudrait joindre cet autre « semel post hoc, ergo semper post hoc » symbolise sa première attitude.

Ce même axiome, nous le retrouverons à la base de toutes les métaphysiques primitives, dont les religions inférieures nous offrent un modèle assez exact.

La notion de tabou et celle de totem, dont les sociologues ont montré toute l'importance, proviennent le plus souvent d'une généralisation illégitime : parce qu'une bête féroce a causé la mort d'un chef redouté, ses ennemis la prendront comme totem ; parce

qu'un arbre, un objet quelconque ont, dans un cas particulier, joué un rôle important dans l'histoire d'un groupe humain, tous les arbres de la même espèce, tous les objets analogues, le nom qui les désigne, seront considérés dans ce groupe comme tabous. L'étude approfondie des sociétés primitives serait à cet égard d'une extrême fécondité, et l'on arriverait sans peine, par l'examen des superstitions et des préjugés — même au sein de nos sociétés évoluées — à montrer que cette tendance à généraliser, loin d'être développée par les expériences successives, se manifeste déjà à la première d'entre elles.

Dès lors une conclusion s'impose, que je formulerai provisoirement ainsi : « Lorsque l'expérience révèle à l'intelligence un rapport entre deux termes, ce rapport est spontanément conçu comme nécessaire et universel. »

III

Tout un faisceau d'observations nous a montré que les choses se passaient bien ainsi. Examinons maintenant si, du point de vue logique, il ne serait pas incompréhensible de les voir se passer autrement : Pour qu'un rapport puisse être conçu comme fortuit, pour qu'une association d'idée apparaisse comme une coïncidence, en un mot pour qu'un jugement *ne soit pas* universel et nécessaire, ne faut-il pas que d'autres expériences, infirmant la première, ne servent de contrôle? Et ne concédons-nous pas à l'intelligence un pouvoir tout à fait inintelligible, lorsque nous la croyons capable de considérer comme particulier et contingent le rapport qu'elle constate pour la première fois entre deux termes? Je n'entends pas, il va sans dire, l'intelligence actuelle, avec sa logique formée, ses mécanismes adultes, mais l'intelligence en voie de formation, dans ses premiers contacts avec la nature. Ainsi entendue, il semble non seulement naturel, mais fatal, qu'elle attribue une valeur universelle et nécessaire aux conclusions qu'elle tire d'une expérience unique : pour douter de la nécessité, pour la nier, il faut des points de comparaison, à côté de l'expérience isolée ou de quelques expériences se confirmant, *il faut des démentis.*

IV

On voit aussitôt par où cette conception diffère de l'empirisme classique : alors que ce dernier considère la croyance à l'universalité et à la nécessité comme l'aboutissement d'expériences innombrables, je propose au contraire de la considérer comme inséparable de la première d'entre elles.

Mais, dira-t-on, comment se fait-il alors que nous n'affirmions pas de tous nos jugements qu'ils sont universels, de toutes nos associations d'idées qu'elles expriment un rapport nécessaire ?

C'est là précisément qu'interviennent ces expériences successives, auxquelles les empiristes accordaient un pouvoir positif, alors que, dans notre conception, elles ne jouent plus qu'un rôle négatif, ou mieux limitatif.

L'universalité de nos jugements, la nécessité de nos associations d'idées peuvent être démenties par une seconde, une troisième expérience : il suffit que les termes une fois rapprochés ne se représentent plus enchaînés de la même façon pour que soit définitivement ébranlée la foi en la nécessité du rapport qui les unit.

Or, dans nos contacts quotidiens avec la réalité, il se produit sans cesse de pareils démentis; de pareilles restrictions dont l'effet est d'opérer, parmi nos jugements et nos associations d'idées, une sélection automatique : seuls *restent* — je ne dis pas « *deviennent* » — universels et nécessaires ceux qu'aucune expérience ne vient infirmer. Les autres sont exclus de ce groupe de principes que le kantisme appelle de la connaissance *a priori*.

Ce travail de sélection n'est actuel que dans la formation individuelle de l'intelligence, pendant les premières années de l'enfance. Et cette évolution ontogénique ne fait que reproduire l'évolution phylogénique à laquelle nous devons notre logique. C'est donc au passé qu'il faudrait parler du rôle de l'expérience dans la limitation des généralisations spontanées. Le plus gros du travail date des débuts de l'espèce humaine, de bien plus loin peut-être : chaque être humain apporte en naissant un certain nombre de principes et de tendances — la logique — qui représentent l'héritage transmis par les générations à travers les vicissitudes de l'expérience : les jugements jamais démentis ont conservé intacts

les deux caractères de nécessité et d'universalité qui font douter aujourd'hui de leur genèse empirique. On comprend dès lors aisément l'illusion dont Kant était victime lorsqu'il partait de la constatation, *chez l'homme actuel*, de connaissances *a priori* pour refuser à l'expérience, d'une manière absolue, le pouvoir « de donner à ses jugements une véritable et stricte universalité » : le transformisme, dont on a peut-être trop usé comme procédé d'explication, peut être ici invoqué sans abus, il supprime incontestablement les difficultés du problème, sinon le problème lui-même.

Il ne serait pas difficile de montrer que les exemples donnés par Kant sont précisément ceux des principes les plus généraux, ceux dont la vérification constante a préservé le caractère universel et nécessaire : la logique n'est autre chose que le code de ces principes empiriques qui résument l'expérience de l'espèce.

Ce n'est donc pas une marche du doute à la certitude, du contingent au nécessaire, du particulier à l'universel qu'aurait suivie l'intelligence humaine, mais la marche contraire de la certitude au doute, du nécessaire au contingent, de l'universel au particulier. Je répète que, malgré le paradoxe qu'elle semble impliquer, cette marche est non seulement la seule concevable, étant donné ce que nous savons du processus de la connaissance, mais encore, qu'elle ne diffère en rien de celle que l'on peut observer chaque jour dans le développement individuel de l'intelligence.

V

Revenons aux exemples des jugements *a priori* que nous a donnés Kant dans le paragraphe cité plus haut. Ils vont me permettre de limiter la discussion, en considérant d'un point de vue moins général l'hypothèse proposée.

Soit le principe de causalité. Kant en affirme le caractère universel et nécessaire. Je lui céderai facilement sur ce point, quitte à préciser ensuite la nature de l'universalité et de la nécessité. Mais faut-il en déduire que ce principe n'a pas une origine empirique? C'est ce que nous allons examiner.

Dans notre hypothèse, toute la question est de savoir si le principe de causalité a reçu, au cours de l'évolution spécifique, des

démentis — même apparents. Si tel est le cas, notre hypothèse devient insoutenable, mais si, au contraire, nous arrivons à montrer qu'aucune expérience n'a pu ébranler la foi de nos ancêtres dans la nécessité et l'universalité du rapport causal, rien ne sera plus aisé que de comprendre la persistance de cette foi sans cesse affermie par l'expérience individuelle; et nous serons alors en droit de conclure que les critères de Kant sont illusoires.

De tels démentis ont-ils effectivement surgi? On l'a souvent soutenu. On a dit que, pour les esprits dépourvus de culture scientifique, pour les intelligences primitives, le monde semble bien plus livré au hasard qu'à la causalité, aux caprices de la fantaisie qu'aux lois du déterminisme; on a argué de la difficulté fréquente de découvrir la cause derrière l'effet ainsi que de l'inextricable enchevêtrement des phénomènes. Et l'on a cru être fondé à soutenir que l'expérience de la causalité, loin d'être continue, fut autrefois l'exception au lieu d'être la règle. La démonstration de ce fait sembla même fournie par l'existence des métaphysiques animistes que l'on retrouve dans toutes les sociétés primitives.

Ce sont elles pourtant qui vont me permettre de réfuter l'objection qui précède.

Que s'est-il en effet passé, toutes les fois que le primitif s'est trouvé en face d'un phénomène dont la cause lui échappait? A la causalité physique, que lui avaient révélée un nombre indéfini d'expériences antérieures, il a substitué alors la causalité psychologique, telle que sa propre conscience la lui enseignait. Le témoignage de cette dernière était en effet qu'à tout acte correspond une volonté ou un désir qui le conditionne. Un tel témoignage n'était pas, lui, susceptible d'un démenti quelconque, et nous nous trouvons bien ici en présence d'une série innombrable d'expériences dont aucune n'infirma jamais les précédentes. N'est-il pas dès lors bien naturel que derrière tout phénomène physique en apparence indéterminé, le primitif ait supposé une volonté analogue à la sienne? Ainsi s'est constituée la métaphysique animiste qui a laissé en nous des traces si profondes et dont je ne rappelle ici la genèse bien connue que pour montrer le rôle qu'elle a joué dans la sauvegarde de notre croyance à la causalité nécessaire.

Aucun des démentis apparents dont nous parlions tout à l'heure n'a pu diminuer la foi en la nécessité et l'universalité du rapport

causal, puisque, grâce à l'animisme, l'idée même d'un tel démenti n'a jamais dû se présenter à l'intelligence de nos ancêtres les plus lointains. Ainsi, l'anthropomorphisme, qui joua par ailleurs un rôle si néfaste à la connaissance rationnelle de l'univers, fut dans ce cas pour elle un précieux auxiliaire.

Dans l'exemple choisi, notre hypothèse est donc bien confirmée : l'origine empirique du principe de causalité est manifeste, et son histoire telle que nous l'entendons, explique sans difficultés pourquoi, dans les cerveaux actuels, il se présente avec les deux caractères de nécessité et d'universalité qu'on voudrait faire passer, pour critères de la connaissance *a priori*; né de l'expérience, il est aujourd'hui fixé dans notre mécanisme cérébral indépendamment des expériences actuelles, il a pris un caractère *absolu*. Mais cela n'a rien de mystérieux : tel est, nous le savons, le sort commun des caractères acquis, une fois qu'un fonctionnement durable les a gravés dans le patrimoine héréditaire.

VI

Les mathématiques opèrent sur les relations fondamentales des corps, celles de grandeur et de nombre. Si l'on admet donc, ce qui se vérifie sans cesse, que ces relations se retrouvent dans n'importe quel objet, si l'on considère que ces relations ont été, de toute éternité de conscience, constatées identiques, si l'on se rappelle enfin que l'intelligence humaine, précisément à cause de sa sujétion absolue à l'expérience, est incapable d'imaginer, la première fois qu'elle constate un rapport quelconque entre deux termes, que ce rapport puisse être *autre*, à moins qu'elle ne trouve dans le souvenir d'une expérience différente les éléments de cet « autre », on comprendra que l'unanimité des expériences particulières suffit à assurer l'universalité et la nécessité des propositions mathématiques.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter la question si souvent agitée : les mathématiques sont-elles une science expérimentale? Cette question a surtout ceci d'irritant qu'on l'a considérablement compliquée par des raisonnements absurdes, aussi bien parmi ceux qui répondent affirmativement que parmi leurs adversaires. Les lignes qui précèdent n'ont d'autre but que de montrer comment, dans

notre hypothèse, la question devrait être résolue : non pas en se basant sur la répétition de l'expérience considérée comme conduisant peu à peu à la notion du nécessaire et de l'universel, mais bien en ne demandant à cette répétition que ce qu'il est en son pouvoir de faire : préserver du doute la croyance spontanée en la nécessité et l'universalité.

Pas plus que le premier, cet exemple de Kant n'est donc bien choisi. Il en est de même des concepts d'espace et d'essence, auxquels il concède également le caractère *a priori*.

« Enlevez peu à peu du concept expérimental que vous avez d'un corps tout ce qu'il y a d'empirique : la couleur, la dureté ou la mollesse, l'impénétrabilité, il reste cependant l'*espace* qu'occupait ce corps (maintenant totalement évanoui) et que vous ne pouvez pas faire disparaître. »

Sans doute, et la raison en est bien simple : c'est que la couleur, la dureté, etc... sont susceptibles de varier sans cesse d'un corps à l'autre, tandis que jamais l'expérience n'a rencontré de corps qui n'occupât pas d'espace. Ce résidu irréductible représente ce qu'il y a de commun à toutes les intuitions empiriques, pour employer le langage de Kant, une fois abstraction faite des différences individuelles de couleur et de forme, de dureté ou de mollesse.

Dès lors, que l'on ne puisse se figurer l'espace n'existant pas — et c'est bien en cela que consiste l'universalité et la nécessité du concept d'espace — cela n'a rien d'étonnant : aucune expérience n'a jamais ébranlé la confiance que nous avons dans toute notre connaissance du monde extérieur, et comment pourrions-nous concevoir l'espace inexistant, puisque la totalité de nos intuitions empiriques concerne des corps étendus?

Un raisonnement analogue s'appliquerait au concept de substance qui représente lui aussi un élément commun à toutes nos expériences des corps.

VII

Il reste maintenant à préciser la nature de l'universalité et de la nécessité. Ici nous allons encourir les mêmes reproches que l'empirisme classique : si l'expérience est le seul garant de notre connaissance, un doute plane sur la valeur de celle-ci et la science

d'aujourd'hui peut être renversée demain. Telle est en substance l'objection de Kant dans un autre passage de la *Critique.* L'hypothèse que nous avons examinée dans les pages qui précèdent ne nous sera, contre cette objection, d'aucun secours; que la croyance à l'universalité et à la nécessité soit acquise graduellement ou par la première expérience, cela n'empêche point qu'elles sont, l'une et l'autre, uniquement subjectives.

Mais si l'objection reste entière, s'ensuit-il qu'elle soit victorieuse? Remarquons que dans toutes les définitions scientifiques, dans toutes les théories, dans toutes les hypothèses, le mot « nécessaire » peut être remplacé par celui de « constant ». Seule, la métaphysique, éprise d'absolu, s'émeut de renoncer à pénétrer au cœur des choses. La science, nul ne le contestera, n'est qu'un système de constatations reliées par des hypothèses.

Ainsi, cette instabilité théorique de la connaissance, dont on fait un grief à l'empirisme, ne doit pas nous inquiéter. Et l'empirisme lui-même explique aisément pourquoi, en fait, elle inquiète et paraît absurde : l'*ordre* du monde fait partie de ces constatations sans cesse confirmées; nous avons vu que le principe de causalité a pris, dans nos mécanismes actuels, un caractère absolu. — Il est donc tout à fait normal que l'hypothèse de la disparition subite de la causalité dans le monde, par exemple, apparaisse comme absurde, mais ce sentiment même, à son tour, devient absurde pour qui réfléchit aux fondements de notre confiance en la constance des lois naturelles : elle résulte de notre expérience passée. Mais serait-ce la réalité qui se modèle sur notre expérience, ou notre expérience qui se modèle sur la réalité? Dès lors, juger de l'avenir d'après le passé, lui dicter, au nom de l'expérience, des lois que l'expérience s'est bornée à enregistrer, croire, en un mot, à l'universalité et à la nécessité *objectives* des jugements humains, telle est l'illusion dont nous sommes tous plus ou moins les victimes. La genèse de la logique, ainsi que l'entend l'empirisme et surtout ainsi que nous venons de l'exposer, enlève à cette illusion tout mystère. Mais, peut-être découverte, elle n'en est pas moins puissante; et comment se retenir de sourire à l'idée que demain les corps n'obéiraient plus aux lois qui les régissent aujourd'hui?

Pourtant, cette hypothèse n'implique qu'une absurdité apparente et ceux qui croient à la constance *nécessaire* des lois naturelles

seraient bien embarrassés de le justifier par des raisons valables.

On me répondra que l'expérience même se charge de réfuter cette hypothèse, puisque nous constatons sans cesse la constance dont l'empirisme voudrait nous faire douter. Il serait facile de montrer la fragilité de l'objection! Mais voilà qui risquerait de m'engager dans une métaphysique aussi vaine que sans intérêt. On me pardonnera de ne pas faire ce premier pas qui coûte si peu. Je me bornerai donc à résumer ma pensée en trois lignes : L'universalité et la nécessité des jugements soi-disant *a priori* relèvent bien de l'expérience, non par conviction progressive ou induction, mais par conclusion d'une première expérience jamais infirmée dans la suite.

MARC DUFAUX.

Analyses et Comptes rendus

I. — Psychologie.

Helen Keller. — MON UNIVERS. LE MONDE D'UNE SOURDE-MUETTE AVEUGLE. Traduit de l'anglais par Françoise Martin-Guelliot. Introduction de L. Dugas. — In-16, 160 p., F. Alcan, 1914.

J'ai dit dans la préface de ce livre ce qui en fait l'intérêt psychologique : jamais la déficience sensorielle n'a été poussée plus loin ni compensée par une plus belle intelligence et une plus haute culture que dans le cas d'Helen Keller. Logiquement ce cas devrait donc faire ressortir la distinction de l'entendement et des sens; en fait l'auteur soutient cette thèse paradoxale, outrée, bien qu'en partie vraie, que l'intelligence remplace les sens qui manquent, en aiguisant ceux qui restent et concluant par analogie de ceux-ci à ceux-là. Mais il faut critiquer le témoignage d'H. K., en établir la signification exacte et la portée.

Recueillons d'abord ce témoignage : 1° quant aux sens qu'elle possède : le toucher et l'odorat, 2° quant à ceux qui lui font défaut, sur la façon dont elle s'en passe et y supplée.

I. *Le toucher*. — Cinq chapitres de *Mon univers* sont consacrés au toucher. H. K. décrit ses sensations tactiles dans leur fraîcheur, leur éclat, leur complexité et leurs nuances, avec tout le cortège des images, des pensées et des sentiments qu'elles évoquent. Ces sensations sont pour elle les seules qui existent, mais elles lui suffisent pour acquérir la connaissance intégrale du monde. « La main, dit-elle, est pour moi ce que sont pour vous l'ouïe et la vue réunies... Toutes mes actions tournent autour de ma main comme autour d'un pivot. C'est ma main qui me relie au monde des humains... Dans toutes mes expériences j'ai conscience d'une main... et le contact est ma réalité. Le délicat frémissement d'un papillon dans ma main, les tendres pétales des violettes se cachant dans les plis tendres de leurs feuilles, les contours purs et fermes de la tête et des membres d'un cheval, la courbure lisse de son col, le contact velouté de son nez, tout cela, — et des milliers de combinaisons qui en résultent et qui se forment dans ma tête, — constituent mon univers. » C'est la thèse, mais non le style de Condillac; au lieu des notations sèches du philosophe qui disserte sur les sensations, considérées à l'état abstrait, comme simples éléments de la connaissance, nous avons une description vivante : « Chaque

objet tangible passe dans mon esprit à l'état complet, avec la chaleur de la vie »; toute sensation garde son originalité : « le velouté d'une rose n'est pas celui d'une pêche mûre ni celui de la joue à fossettes d'un bébé ». Sully Prudhomme appelait le peintre un « sensuel » de la vue, le musicien « un sensuel de l'ouïe ». H. K. nous révèle la « sensualité », c'est-à-dire l'affectivité, la subtilité et la délicatesse du toucher. Elle nous en révèle aussi : 1° la fonction esthétique; la main est sensible à la beauté vivante des formes; 2° la fonction intellectuelle; la main saisit les qualités essentielles (géométriques, mécaniques) des corps, et l'esprit interprète ces qualités, bien plus y voit des symboles : une ligne droite « symbolise le devoir » et « droit = pensée monotone déroulée sans fin ».

L'intelligence ajoutée à la sensation, c'est proprement la « perception ». Que ne « perçoit »-on pas par la main? L'étreinte révèle le caractère des gens, leur humeur, leur esprit, leurs qualités morales : il y a des mains agitées, nerveuses, des mains stupides, des mains joviales, des mains froides, insensibles, des mains énergiques, volontaires, ardentes et passionnées. On lit mieux dans la main que sur le visage; le toucher ne trompe pas : « chacun est maître de son attitude, la main seule échappe à la maîtrise de soi ». Enfin les mains, comme les visages, ont leur beauté : « le toucher a ses ravissements ».

Passons un chapitre d'une érudition ingénieuse, mais un peu pédante, où l'importance du toucher est prouvée par le nombre considérable de mots, de métaphores, tirés de la main, par la place que la main occupe dans la littérature, dans les pièces de Shakespeare, de la Bible. H. K. n'est point subtile, mais vraie, lorsqu'elle s'élève contre « les gens assez téméraires pour définir ce qu'on peut et ce qu'on ne peut pas connaître », qui tracent à l'aveugle sourd les limites de son domaine intellectuel et lui disent : Tu n'iras pas plus loin! Comme si les sens de celui-ci, affinés par l'exercice, rendus « plus acérés, plus judicieux », ne lui suffisaient pas pour connaître par leurs vibrations les bruits d'une maison, la musique d'un orchestre, le grincement d'une scie, le bruit d'un marteau, le vol léger des papillons! Comme si, en palpant leurs lèvres et leur gorge, H. K. n'avait pas perçu la voix des personnes et le cri des bêtes! « Le « plop » que fait un liquide dans une cruche, le « pop » d'un bouchon qui saute », le roulement du tambour l'impressionnent, non par « contact avec l'épiderme », mais en « pénétrant la peau, les nerfs, les os, comme font la souffrance, la chaleur et le froid ». « Chacun des atomes de son corps est un récepteur d'ondes ».

Sous le titre de « vibrations plus subtiles », elle range les sensations au contre-coup émotif. « J'écoute avec terreur, dit-elle, le roulement du tonnerre », le bruit de la mer. L'orgue, le violon, le piano lui causent « une joie tangible ». Elle est sensible aux voix, aux accents; elle distingue les voix jeunes et fraîches et les voix cassées par l'âge, « l'accent traînant du sud et le nasillement yankee ». Elle peut « suivre l'idée dominante et le caractère de la musique ». Elle est offensée par

certains bruits qu'elle appelle ses « cauchemars acoustiques : le grincement rauque d'une serrure rouillée, les mugissements des sirènes ». Elle perçoit « le tumulte de la ville, sa circulation, sa multiple activité » et « le silence tactile de la campagne ». Chaque saison, chaque lieu (la montagne, la mer) lui apporte des sensations diverses. « Entre mes expériences et celles des autres, dit-elle, il n'y a pas d'abîme, d'espace muet que je ne puisse combler.... Les vagues de son, comme celles de température, se jouent sur mon visage en combinaisons si variées et si multiples que je puis arriver à me faire une idée de ce que doivent être les myriades de sons que mes oreilles insensibles n'éntendent pas. »

II. *L'odorat.* — H. K. ne dit pas seulement « la place que l'odorat tient dans son expérience », elle entreprend la réhabilitation de ce sens méconnu. Quelles jouissances ne lui doit-elle pas! « Je doute qu'aucune sensation donnée par la vue soit plus délicieuse que les odeurs qui filtrent à travers des branches chauffées par le soleil et bercées par le vent. » L'odorat est surtout le sens évocateur : il réveille le passé, les délicieux souvenirs d'enfance, il anticipe l'avenir, fait pressentir « l'orage », il permet de reconnaître les maisons, les lieux, les personnes. Il est le sens qui me fait le mieux « comprendre la manière probable dont la vue et l'ouïe s'acquittent de leurs fonctions ». « Il y a dans l'odeur quelque chose de spécial, qui me donne le sens de la distance. Du moment que je puis respirer à distance le parfum d'un arbre, il devient compréhensible pour moi qu'une autre personne puisse voir ce même arbre sans le toucher. »

III. *La perte de la vue et de l'ouïe, ses conséquences : gains et pertes.* — Ayant perdu momentanément l'odorat, H. K. peut comprendre ce qu'est la perte d'un sens, et le peu qu'elle est au point de vue intellectuel. Elle en conclut que la cécité et la surdité ne doivent pas l'affecter outre mesure. Elle s'aventure à donner son opinion sur la valeur comparée des sens : « l'odorat est un peu inférieur à l'ouïe, mais le toucher est très supérieur à la vue ». Elle est mieux inspirée quand elle distingue la cécité des sens et celle de l'esprit. Qu'est-ce que voir, si on ne sait pas interpréter ce qu'on voit, dégager la poésie et la beauté des choses? Les vrais aveugles ne sont pas ceux des sens. Ceux-ci ne sont pas fermés à la vie morale, ils ne le sont même pas à la vie physique, car tous les sens se tiennent; ils renferment tous les mêmes données essentielles. Ils sont des langages différents, mais traduisibles les uns dans les autres, pour rendre une même pensée. Donc l'un deux à la rigueur suffit; il supplée les autres, il permet d'imaginer ce qu'ils sont, il en donne l'équivalent ou l'analogue. Ainsi H. K. croit posséder les sons, les couleurs, les percevoir en quelque manière sous forme de vibrations tactiles. La théorie philosophique de l'idéalisme, qu'elle invoque, lui donne raison.

Elle essaie de se rappeler ce qu'elle fut avant de recevoir aucune éducation. Elle a gardé de sa vie de sauvageon « une mémoire tactile. C'est ainsi par exemple que je me souviens que jamais mon front ne se contractait dans l'action de penser. » Elle avait alors des sensations, des associations d'idées; elle n'avait pas la pensée proprement dite, la notion de son moi, de sa volonté, la notion d'autres êtres, de ses semblables et du monde. Mais elle était capable d'éducation, et d'une éducation intégrale, car rien ne manque à qui a l'intelligence, fût-il privé de deux sens, car par son intelligence il trouve dans les sens qui lui restent l'équivalent de ceux qui lui manquent.

Trois chapitres sur les rêves terminent le livre. Les rêves de H. K. n'offrent rien de particulier si ce n'est que le goût et l'odorat y prédominent et que le toucher y paraît amoindri. H. K. a, comme tout le monde, des rêves cohérents et incohérents, des rêves agréables et des cauchemars; elle a de plus des rêves symboliques. Longtemps dans son esprit le rêve s'est confondu avec la réalité; les images qui le composent sont aussi complexes que les perceptions de la veille; il semble même à H. K. que par le rêve elle dépasse la réalité; aussi tient-elle pour précieuse la faculté de rêver. — Sous le nom de « rêve éveillé », elle décrit un état voisin du rêve, qui en a toute l'incohérence, tout l'imprévu; elle donne un échantillon de cet état, morceau à effet, évidemment composé pour une Revue.

Faut-il voir dans le livre que nous venons de résumer une psychologie individuelle, celle de H. K., ou la psychologie de l'aveugle-sourd? Et cette psychologie n'est-elle pas encore une apologie, un *Pro cœco surdoque?* Il est trop clair que *Mon Univers* est une œuvre éminemment subjective. N'en concluons pas qu'elle est scientifiquement sans valeur. L'auteur a ses préjugés, inhérents à sa constitution sensorielle et mentale; mais nous, qui la lisons, avons aussi les nôtres. Or qu'est-ce que la vraie objectivité, — celle qui est autre chose qu'une subjectivité orgueilleuse élevée à l'absolu, — sinon la rencontre de subjectivités contraires qui se compensent, s'annulent et se font équilibre, ou plutôt que l'accord d'esprits de bonne foi, échangeant leurs points de vue et s'éclairant mutuellement. Les voyants et entendants ont beaucoup à apprendre de cette aveugle-sourde, non pas seulement sur sa mentalité, qu'ils préjugent et ignorent, mais encore sur la leur propre, sur leurs propres lacunes, conséquence de la dispersion même de leurs sens au complet. Il n'est pas jusqu'aux erreurs inévitables de H. K., dont j'ai essayé, dans la Préface, d'indiquer l'origine et les causes, qui n'aient leur intérêt pour la critique psychologique. Enfin *Mon Univers* se recommande par ses qualités littéraires; c'est un livre de lecture agréable en même temps qu'un document unique.

L. Dugas.

Dr **Karl Jaspers**. — Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen. Un vol, xvi + 338 p. in-8°, Berlin, J. Springer. 1913.

Le livre de M. J. est une très intéressante tentative pour systématiser les faits étudiés par la psychologie pathologique, et constituer une psychopathologie générale.

Une première difficulté se pose qu'examine M. J. Comment délimiter la psychologie pathologique. Ici plus qu'en tout autre domaine il est difficile de tracer une ligne de démarcation entre ce qui est normal et ce qui est morbide. A vrai dire, pour M. J. ce problème préliminaire est insoluble. Tout ce que l'on peut dire c'est que tel processus est nuisible sous tel rapport, ou que vraisemblablement ou même sûrement il sera suivi d'autres processus dangereux pour la vie ou pour telle ou telle fonction du malade, etc. D'autres difficultés viennent du choix des méthodes à employer : sans doute la psychologie pathologique ne pourra se passer des données fournies d'une part par la psychologie normale, d'autre part, par la neurologie, la psychiatrie et la médecine générale, mais ces différentes disciplines ne devront pas être pour le psychologue qui veut élaborer une psychologie pathologique, une source de préjugés que M. J. passe en revue et dont il redoute l'action stérilisante sur la psychopathologie (préjugés de la psychologie intellectualiste, préjugé qui consiste à n'admettre comme objet de science que ce qui est susceptible d'une application quantitative, etc.). La psychologie pathologique pour M. J. devra faire appel à toutes les méthodes sans s'asservir à aucune d'entre elles, elle se gardera d'être systématique, se contentant d'observer, d'analyser et de tenter d'expliquer les faits qu'elle a déterminés.

Après avoir examiné ces divers problèmes dans son introduction (p. 1-24), M. J. aborde l'étude des phénomènes dont traite la psychologie pathologique. Il les divise de la manière suivante. Dans un premier chapitre (p. 25-93), il étudie les phénomènes subjectifs, ceux sur lesquels nous n'avons que les renseignements donnés par le malade, les troubles de la perception (illusions de toutes sortes, hallucinations, obsessions, etc.), de la personnalité (dépersonnalisation, dédoublement de la personnalité, etc.), des sentiments et des états affectifs, de l'activité automatique et volontaire. Dans une première partie de ce chapitre M. J. étudie ces troubles analytiquement, dans une seconde partie il en discute l'évolution dans la conscience du malade, le cours de ses représentations, dans l'état de veille et dans le rêve, etc.

Aux phénomènes décrits dans ce premier chapitre M. J. oppose ceux qui constituent la psychologie objective et qui font l'objet du chapitre second (p. 94-145). Là, il passe en revue, d'abord les réactions du malade, ce qu'il extériorise de son psychisme, les troubles de l'orientation, de l'association des idées, de la mémoire, de l'activité

motrice, du langage, de la productivité, puis dans une deuxième section les symptômes organiques qui accompagnent le phénomène « psychique », enfin ce qu'il appelle « la psychologie d'expression », dans une troisième partie où sont examinés les aspects pathologiques de la mimique, des œuvres littéraires, artistiques, dessins, et productions de toutes sortes, de l'écriture des aliénés.

Entre les symptômes étudiés jusqu'à présent en eux-mêmes, un lien peut-il être établi? Ce lien, M. J. le cherche dans les rapports intelligibles que les symptômes présentent entre eux et d'autre part dans les connexions causales qui en ont amené l'apparition, c'est l'objet des deux chapitres suivants. Le chapitre troisième (p. 145-188) étudie en effet le lien logique ou intellectuel des symptômes entre eux : ils peuvent, dit M. J., s'enchaîner par un raisonnement, par un processus symbolique, par une influence affective ou volontaire, etc., c'est sur ces divers mécanismes que reposent bien des réactions pathologiques des malades, les phénomènes de suggestion, l'action des antécédents (rôles des complexes, etc.), la séparation de conscience qui aboutit à la schizophrénie, etc. Enfin, à la fin de ce chapitre, M. J. consacre quelques pages à l'attitude du malade à l'égard de ses troubles. On regrette en lisant le livre de M. J., que cette partie pourtant si importante de la psychologie pathologique soit si peu approfondie : il y a là cependant un point de vue bien intéressant et très fécond, et il est surprenant que M. J. qui l'a entrevu n'en ait pas davantage tiré parti. D'ailleurs tout ce chapitre présente d'une manière assez incomplète et assez extérieure l'enchaînement des symptômes qui devrait être suivi dans les différents types morbides au lieu d'être ainsi exprimé dans ses lignes générales. C'est, en effet, un des aspects les plus intéressants de la psychologie pathologique, qui mériterait de tenir dans un traité autant de place que la description des symptômes isolés.

Le chapitre quatrième (p. 189-232) est un chapitre étiologique qui n'apporte rien d'inattendu et qui ne puisse se rencontrer dans tou les traités.

Puis, dans le cinquième chapitre (p. 233-257), M. J. revient sur la symptomatologie, étudiant maintenant sous le nom de troubles de l'ensemble de la vie mentale, les troubles de l'intelligence (démences) et les troubles de la personnalité (troubles du caractère, etc.). Ces grands tableaux synthétiques sont fort bien décrits et intéressants, mais la place isolée qui leur est réservée après l'étiologie, n'apparaît pas comme bien justifiée.

La tâche que s'était donnée M. J. semble remplie, pourtant il ajoute encore un chapitre qui n'est pas, à vrai dire, un chapitre de psychologie pathologique, mais de clinique psychiatrique, où il expose et critique d'une manière très personnelle, très intéressante et très pénétrante les classifications anatomiques ou symptomatiques des troubles mentaux, et les entités morbides dont on a tenté d'établir la

légitimité. On ne peut pour M. J. que rapprocher des cas individuels et décrire quelques types cliniques dont en terminant, ce chapitre, il esquisse la symptomatologie. Enfin un dernier chapitre et un appendice achèvent et complètent le livre de M. J., consacrés, l'un aux problèmes sociologiques posés par les troubles mentaux, l'autre à la thérapeutique.

Riche en faits et en vues souvent originales, malgré quelques lacunes et un plan qui pourrait soulever quelques critiques, le livre de M. J. est un ouvrage considérable qui présente sous une forme très intéressante les multiples problèmes qui se posent à la psychologie pathologique.

JEAN DAGNAN-BOUVERET.

II. — Histoire de la philosophie.

Chevalier (Jacques). — LA NOTION DU NÉCESSAIRE CHEZ ARISTOTE ET CHEZ SES PRÉDÉCESSEURS, PARTICULIÈREMENT CHEZ PLATON. 1 vol. in-8 de la *Collection historique des grands philosophes*. Paris, Alcan, 1915.

Deux chapitres de ce livre nous renseignent avec précision : sur ce que pensèrent de la Nécessité les premiers philosophes grecs; sur la doctrine de la Nécessité dans la philosophie de Platon. Les trois chapitres où l'auteur parle d'Aristote ont pour sujets : 1° le problème logique; 2° le problème métaphysique. 3° le défaut de cohérence dans la philosophie du stagyrite. Un appendice de cent pages compactes termine le présent ouvrage. Il y est question de la Chronologie des *Dialogues* et des Opinions de la critique contemporaine sur cette chronologie : des relations de Platon et d'Aristote et de la chronologie de l'œuvre d'Aristote.

Si l'on a égard aux divisions du livre, on devine la thèse de M. Chevalier. L'opposition du point de vue logique et du point de vue métaphysique aurait pesé d'un poids lourd sur la pensée de Platon, d'abord, sur celle d'Aristote ensuite. Leur génie se serait employé à la réduire. La thèse est hardie, paradoxale même. Je ne parlerai ici que d'Aristote et de la manière dont, au regard de M. Chevalier, Aristote s'est efforcé de résoudre l'antinomie.

Aristote est avant tout un métaphysicien, écrivait naguère Félix Ravaisson. Aussi le livre sur la *Métaphysique d'Aristote* est-il un admirable essai de synthèse, une des plus heureuses tentatives pour « centrer » l'Aristotélisme, en lui donnant pour centre le contenu des quatorze livres rangés, après la mort du philosophe, à la suite des livres sur la Physique.

M. Jacques Chevalier, cette fois, vient nous dire : « Aristote est avant tout un logicien. Il est l'inventeur du syllogisme. Aussi inclinera-t-il à voir dans la nécessité logique le type de la nécessité réelle. »

S'il y incline tant que cela, et M. Chevalier s'en doute bien, Aristote sera déterministe. Or il ne fut pas déterministe. C'est donc qu'il ne fut pas avant tout logicien! — Ici M. Chevalier m'arrête. Il a dit « avant tout ». Il n'a point dit « envers et contre tout ». Aristote n'est pas tout d'une pièce. Il saura faire sa part à « l'esprit d'expérience »[1]. Souvenons-nous des Chambres du Vatican où Raphaël nous montre Aristote les yeux baissés. Donc l'esprit d'expérience va lui dicter une distinction importante à une « première concession au réel » : la distinction du nécessaire, du contingent, du possible. Elle le conduit à placer la vérité dans le jugement, non dans le simple concept. Le jugement seul est vrai. Pourquoi? parce que seul il « implique une relation au réel ». Et l'auteur cite ce texte important du livre IV de la *Métaphysique* : « Tu n'es pas blanc parce que nous pensons conformément à la vérité que tu es blanc : mais c'est parce que tu es blanc que nous qui le disons, nous disons vrai. »

Je donne pleinement raison à M. Chevalier, car l'esprit réaliste a retenu Aristote sur la pente du formalisme. Je vais même jusqu'à penser que le même esprit l'a retenu sur le sommet de la pente, que l'auteur des *Analytiques* n'a fondé ni surtout voulu fonder la logique formelle. — Tous les logiciens formalistes ont transcrit les *Premiers Analytiques* en les abrègeant! — Il y a en effet dans ces *Premiers Analytiques* ce qui deviendra plus tard la logique formelle. Mais ne nous y trompons pas. Aristote a vu dans la logique tout autre chose qu'un art de raisonner juste. C'est à la connaissance de la vérité qu'il travaille. Aussi bien M. Chevalier nous apprendra bientôt que le vrai principe de la nécessité analytique est la Substance, parce que, dans la substance, « l'être logique, qu'exprime la copule *est* se confond avec l'être ontologique ou réel.... La nécessité par laquelle l'intellect pose le principe ou la définition immédiate et les conséquences nécessaires du principe, ne fait qu'exprimer la nécessité avec laquelle l'essence indivisible entraîne son existence propre et l'existence de ses déterminations ». Soit. Seulement, à ce compte, ne s'est-on pas engagé au delà de ce qu'autorisaient les textes en se représentant Aristote partagé entre deux tendances, la tendance formaliste et la tendance réaliste? La nécessité de liaison n'est pas la seule qu'Aristote ait admise. A côté d'elle, et vraisemblablement au-dessus d'elle planerait ce que j'appellerais volontiers « la nécessité de position », greffée elle-même sur une nécessité plus profonde, la vraie nécessité, la nécessité plus que logique, ontologique. « L'originalité d'Aristote, dira fort bien M. Chevalier, consiste en ce qu'il a relié les concepts par un lien d'inhérence et montré que leur liaison nécessaire n'est que l'expression d'une existence nécessaire » laquelle n'a pas hors de soi la cause de sa nécessité.

1. P. 17.

Ici l'auteur ajoute, et je lui laisse la responsabilité de son affirmation, toute vraisemblable que je la juge (elle s'appuie, d'ailleurs, sur un texte de *De Mundo*) « Rien de ce qui est sujet au devenir n'a une nécessité absolue. La nécessité hypothétique est toute la nécessité logique dont soit susceptible le contingent. C'est la relation efficiente, mais vue du côté de la fin : *si* la fin est nécessaire la cause l'est aussi. La nécessité absolue appartient aux seuls corps éternels, immuables et toujours les mêmes, si bien que, pour Aristote, le terme ἀνάγκη est presque synonyme du terme ἀκίνητον d'où, suivant lui, il tire son origine[1]. » La nécessité hypothétique, propre à l'action des causes matérielles et motrices se retrouve dans le hasard, soit dans la région des faits liés d'une manière toute mécanique à la fin poursuivie par la cause efficiente. Ici j'aurais aimé quelque développement sur cette idée de hasard, si originale dans la philosophie d'Aristote, d'autant plus originale, que loin d'exclure le déterminisme, elle s'identifie à ce déterminisme même. Souvenons-nous d'Aristote interprétant Leucippe et lui prêtant cette idée d'un univers composé d'atomes se rencontrant « par hasard ». C'est qu'Aristote n'admet d'autre causalité que la causalité finale. Pour Aristote détermination est synonyme de finalité et indéterminisme signifie absence de finalité[2].

Rien de plus exact. Et c'est pourquoi (je ne sais si je dois dire « contrairement » ou « conformément » à l'opinion de M. Chevalier), je crois de moins en moins à une « antinomie au cœur de la doctrine aristotélicienne » entre la tendance logique et la tendance réaliste [3]. Et M. Chevalier lui aussi, y croit de moins en moins. De là il arrive, qu'en ayant l'air de le combattre, je le confirme n'ayant qu'à m'appuyer sur ses raisons pour lui donner tort. Car si je prétends qu'Aristote, tout en distinguant les deux sens du mot « être », le sens copulatif et le sens ontologique, ne les a point séparés, c'est comme si je disais qu'en lui la tendance logique et la tendance ontologique, loin de s'opposer, s'accordaient. Le conflit des deux tendances, c'est en nous qu'il se fait sentir, parce que nous avons du concept une idée qui nous permet de dresser le concept en face de la chose. Et alors on peut parler d'antinomie. J'ai beau faire, je me figure qu'en prêtant à l'auteur des *Analytiques* la conscience ou même le pressentiment d'une telle antinomie, on ferait bien de ne jamais compter sur le remboursement de la dette.

Il n'en reste pas moins qu'Aristote eut le rare mérite d'avoir conçu la vérité sur le type de la nécessité, de ne voir dans l'expérience « qu'un pis aller, un substitut très imparfait de la méthode apodictique », excellente celle-ci, parce qu'elle « joint à la nécessité formelle du syllogisme

1. P. 137.
2. P. 141.
3. *Cf.* p. 142.

la nécessité ontologique ou réelle dont la première n'est pour ainsi dire que l'écorce[1] ». Peut-être eussé-je présenté autrement l'idée d'Aristote. Car à la façon dont s'exprime son interprète, on se figure le philosophe opérant une synthèse au moyen de deux termes opposés. Je persiste à croire que le moment d'opposition des deux termes ne s'est jamais posé dans l'esprit d'Aristote. A ses yeux « il n'y a pas de nécessité logique pure : la nécessité propre à la liaison des concepts comme telle est déjà *penchée* sur le réel[2] ». Penchée? J'ai peur que cette expression dont le vocabulaire d'Aristote, si riche à tant d'égards, est totalement exempt, ne soit point ici à sa place. Et la raison c'est que de la nécessité propre à la liaison des concepts, Aristote n'a jamais pris conscience, si ce n'est en face du réel.

J'ai fait connaître la thèse de M. Chevalier. Ce que j'aurais aimé faire connaître, c'est la manière probe, consciencieuse dont l'auteur travaille, très attaché à ses thèses favorites, de quoi si l'on s'avisait de lui faire un reproche, on paraîtrait négliger l'attention qu'il donne aux textes et qui le conduit à reprendre graduellement une partie de ce qu'il s'était concédé au moment de se mettre en route. Vers la fin, il est vrai, l'auteur se ravise. Dans un dernier chapitre très pensé, l'auteur parle du « panlogisme d'Aristote »; en quoi il revient à son thème initial, comme si le panlogisme aurait jamais pu naître chez les anciens. N'oublions pas qu'on éprouverait quelque peine à trouver chez les philosophes grecs, le concept à l'état pur et détaché de toute réalité externe correspondante. N'oublions point davantage qu'Aristote a fait à la contingence plus qu'une concession, si même il ne lui a fait une vraie fortune. Quant à la théorie grecque de l'identité du réel et de la pensée, M. Chevalier la postule[3] et j'ignore sur quelles bases il la fait reposer, à moins que ce ne soit sur une interprétation plus que téméraire — ainsi en aurait jugé Brochard — d'un texte de Parménide.

Il n'importe. L'histoire de la philosophie grecque en France vient de s'enrichir d'un livre bien fait, bien ordonné, écrit dans la plus précise et la plus objective des langues. Les citations y sont multipliées et juxtaposées avec méthode. Le livre de M. Chevallier est donc un livre avec lequel on peut apprendre à travailler. C'est déjà l'ouvrage d'un bon professeur, assez doué, croyons-nous, pour espérer devenir un vrai maître.

LIONEL DAURIAC.

1. P. 151.
2. P. 152.
3. *Cf.* p. 181.

Revue des Périodiques

La Cultura Filosofica

(1912-1914)

E. Lamanna : *Le mythe et la religion dans les doctrines socio-psychologiques contemporaines.* — La sociologie prétend pouvoir seule rendre compte de l'obligation, essence du fait religieux, en faisant intervenir la réalité objectivement constatable de la psyché sociale. La conscience du groupe projette ses aspirations sous forme de mythes, grâce à une action commune dont l'unité est fortement sentie par l'individu comme extérieure à son individualité particulière. Au contraire, pour Tarde cette pression de la collectivité est une apparence créée par un entre-croisement de suggestions et d'imitations d'individu à individu. Les croyances et les désirs, source des mythes et des religions, sont aussi les éléments psychiques les plus communicables. Le point de vue de Wundt est intermédiaire entre la sociologie et l'inter-psychologie. Ces produits, qui dépassent le domaine de l'expérience subjective, langage, mythe, coutume, sont pour lui une contribution à la psychologie objective, au même titre que les données de la psychophysique, tout en permettant la compréhension de phénomènes de conscience plus compliqués; d'autre part une science psychologique qui se limite à l'introspection du moi ne s'élèverait pas au-dessus de l'égoïsme éthique. W. admet une action réciproque de la volonté individuelle et de la volonté collective; toutefois la recherche d'une ressemblance avec l'effet des forces aveugles de la nature lui fait choisir comme objet de la socio-psychologie plutôt les sociétés primitives et sauvages que les faits de l'histoire, ceux-ci ne se prêtant pas à des généralisations psychologiques. Mais de ce que le rôle des personnalités y est plus marqué, les interactions des individus, les contagions psychiques y sont-elles moins réelles? La religion est pour W. une fusion de l'idée de suprasensible avec l'idéal moral. Quant au mythe, il est une modalité de l'aperception se dégageant d'un complexus de représentations purement associatif; il se distingue de la superfétation poétique par son caractère d'universalité. C'est dire qu'il est le produit de la spontanéité créatrice de chaque conscience prise à part, sans cette réciprocité d'action des individus (pourra-t-on objecter), qui pourrait seule conférer au mythe un caractère social. Sociologues et psychosociologues voient dans l'interprétation psychologique du fait social une falsification. Mais la compréhension du fait social, d'un fait religieux par exemple n'a-t-elle pas son point de départ dans une expérience interne, individuelle? De même le caractère obligatoire est saisi en acte comme une

contrainte interne de nature trancendante avant que l'interprétation sociologique en vienne à conclure, non sans quelque mythologie, à l'objet transcendant, psyché collective, conscience sociale, dont elle émane.

E. Bonaventura : *La perception du temps.* — Analyse de recherches s'inspirant de l'idée que l'on doit trouver dans les impressions qui se succèdent un caractère servant de base à la formation de notre représentation du temps. Dans les variations d'appréciation de la grandeur d'un intervalle limité par des sons entrent en ligne de compte des facteurs autres que la comparaison involontaire et non purement sensoriels. L'intervention d'un élément qualitatif a notamment pour effet de faire sous-évaluer la grandeur de l'intervalle. De deux intervalles égaux, le deuxième paraît plus long par l'effet du groupement machinal des deux premiers sons. L'apparence inverse pourra être obtenue par l'exercice ou par l'emploi de sons de hauteur différente qui influenceront la forme du groupement. La surévaluation résultera alors d'une distribution de l'attention qui, dans le premier moment, se fixera sur la complexité des sons limites et se portera dans le deuxième moment sur la durée vide. Les deux intervalles étant séparés par une pause, l'élément qualitatif a plus de relief dans le second intervalle qui est sous-évalué. Le renforcement d'intensité des sons limitants raccourcit les intervalles longs mais fait surévaluer les intervalles courts soit à cause du temps de présence des sons, soit que la force plus grande des sons se traduise pour la conscience en grandeur supérieure de l'intervalle. Il y a aussi une influence de la direction ascendante ou descendante des sons. L'attente et la préparation favorisent la direction volontaire de l'attention sur la distance temporelle et la font surévaluer; elles peuvent aussi donner à une sensation l'apparence de la priorité sur une autre sensation pourtant contemporaine; effet que peut réaliser aussi le caractère plus accentué de l'une d'elles. Il y a d'ailleurs un seuil de la succession qui est de 2 à 50 σ pour les sensations égales et de 60 à 160 σ pour les sensations différentes. Les intervalles remplis par un son continu sont raccourcis. Mais les intervalles courts divisés inégalement par des sons intermédiaires sont surévalués par suite du relief du groupement rythmique qui prolonge l'impression par un état d'attention expectante.

A. Aliotta : *Crise et dégénération de l'idéalisme italien.* — Vis-à-vis du naturalisme qui retire à la pensée, pur phénomène accidentel, le droit de comprendre l'univers, l'idéalisme devait rétablir le sujet comme aspect essentiel de la réalité. Mais l'idéalisme du *Stream of consciousness* rend inconcevable que la distinction du sujet d'avec l'objet et d'avec les autres sujets, et que l'illusion d'une existence permanente quelconque, aient jamais pu se produire. Tandis que sous forme irrationnaliste le nouvel idéalisme proclame la supériorité et l'antériorité de l'intuition, forme de l'élan vital ins-

tinctif, sur le raisonnement, il est par contre un idéalisme abstrait, l'idéalisme de certains disciples de Croce qui se réclame, par un retour à Hegel, d'une raison supérieure indépendante du principe de non-contradiction, et pour qui l'éternel flux de la conscience serait la rationalité par excellence, ce qui équivaut à admettre que chaque moment de la pensée est vérité, exprime la réalité entière. Mais ne peut-on affirmer la puissance de l'esprit sans lui créer cette solitude qui supprime toute réalité en dehors de lui?

S. Szemere : *Les dialogues de Bruno sur la Cause, le Principe et l'Un.* — Trois intuitions universalisées forment les motifs fondamentaux de la Philosophie de Bruno : infinité du ciel stellaire, finalité de la vie, idée d'un art interne qui produit du dedans forme et matière. L'idée développée dans le IIe Dialogue, d'un Dieu inconnaissable, en dehors du monde, et dont l'infinie bonté prouve l'infinité de l'univers et l'innumérabilité des mondes, idée dont Bruno se prévaudra dans sa défense à Venise devant l'Inquisition, est selon S. peu conciliable avec la conception qui paraît lui tenir plus à cœur, d'une âme universelle. Peut-être faudrait-il se souvenir que la même difficulté, à peu de chose près, se retrouve dans le Platonisme, et que Bruno est tout imprégné de Platonisme. Il reste toutefois que tandis qu'il fait refluer toute réalité dans l'Un immobile, terme de sa dialectique (ce qui serait une négation plutôt qu'une explication de la pluralité), le rythme opposé de sa pensée, s'inspirant d'une surestimation de la vie présente, lui fait ramener l'idéal sur terre, conformément à une notion de l'être qui fusionne la matière avec le vrai et le bien.

E. Zuccante : *Diogène.* — La méthode socratique des définitions ne rompt pas avec l'état de choses existant, elle confronte seulement la réalité avec ce qui devrait être. L'attitude des Cyniques, la plupart pauvres et de naissance étrangère, est autrement âpre et anti-sociale. Le cynique se veut homme de la nature et cette idéalisation du primitif même alors n'était pas chose nouvelle. Diogène, caustique, dédaigneux de la culture bien qu'écrivain, est le représentant le plus typique de cette philosophie qui glorifie la liberté et l'effort et se continue par une sorte de secte de moines mendiants. Tout en se donnant à tâche d'être libérateur de l'homme et médecin de ses passions, le cynique est surtout négateur du monde ancien et de la cité et même de toutes les valeurs de la civilisation. La qualification qu'il se donne de citoyen du monde n'a pas encore un sens de fraternité humaine.

J. Pérès.

Rivista di Psicologia.

(Mars-Décembre 1914.)

E. Borré : *Recherches expérimentales sur le travail mental des écoliers normaux et anormaux.* — Moindre influence de l'exercice chez les normaux. Les temps de repos brefs et répétés donnent un meilleur rendement pour les anormaux, les pauses longues pour les normaux. L'excitation au travail pour donner l'impulsion, a de meilleurs effets pour les normaux et les exhortations répétées au cours du travail, causent chez les anormaux, une courbe de travail irrégulière et accroissent le chiffre des erreurs. L'ennui par uniformité apparaît plutôt chez les normaux, mais les signes révélateurs de la fatigue se manifestent moins que chez les anormaux. L'illusion dans l'évaluation du travail en quantité et qualité se produit davantage chez ces derniers.

Notes et discussions. — Comme suite aux expériences de contrôle sur les principes avoués de la méthode de K. Krall, le résultat pour une petite fille de trois ans soumise par G. C. Ferrari au même procédé d'initiation arithmétique que le cheval dont il a été parlé, fut que l'enfant apprit en quatre mois ce que le cheval avait appris en sept jours. Effet peut-être d'un mécanisme éducatif trop élémentaire pour l'intelligence de l'enfant, ce qui expliquerait que les élèves des jardins d'enfants apprennent mal à compter? Ou bien fait à rapprocher de la précocité plus grande d'acquisition, chez le sauvage, pour des notions très limitées (compter jusqu'à cinq) au delà desquelles il ne progressera plus?

V. Sertuli : *Recherches expérimentales sur la suggestibilité chez les enfants anormaux.* — Moindre suggestibilité chez les anormaux de caractère (instables ou anormaux affectifs). La suggestibilité est en raison directe avec l'émotivité, inverse avec l'intelligence.

S. Baglioni : *Les besoins esthétiques.* — Quand on dit que l'art et le jeu consistent dans la mise en exercice d'activités que la vie quotidienne force de négliger, ceci ne vise en réalité qu'une condition secondaire de l'attrait esthétique. Car comment expliquer alors l'intensité des besoins esthétiques chez l'enfant et chez les primitifs dont la caractéristique est le désir continuel de changement d'occupations, et dont les aptitudes artistiques sont souvent en raison inverse de l'aptitude au travail régulier. Il est rare d'autre part que chez l'individu les préoccupations professionnelles étouffent tout besoin esthétique, et cela ne serait pas désirable. L'énergie psychique n'est pas comparable à une somme d'argent dont la fraction dépensée pour un objet est perdue pour tout autre usage. Chaque centre a ses ressources spéciales, et quand une activité ne fonctionne pas, ce n'est pas un gain pour les autres activités.

G. C. Ferrari : *La psychologie des jeunes criminels.* — La qualifi-

cation qui leur conviendrait mieux est celle d'anormaux du caractère; parmi eux les psychopathes relèvent de la clinique, sans qu'il faille exclure l'action très efficace d'une psychothérapie rationnelle. Pour les autres, mentalement intacts, la délictuosité prend naissance dans les tendances naturelles de l'individu jeune à l'activité violente, variée, au moindre effort, au bien-être, à la satisfaction des caprices, aux jouissances d'amour-propre, tendances que l'enfant abandonné satisfait souvent impunément, et d'abord sans intention de nuire, dans le vagabondage, la rapine et une sorte de retour à la vie primitive, et l'enfant choyé, dans les jeux, le sport, les récits de voyages, les spectacles. Les correctifs internes dus aux actions du milieu ont manqué chez le premier et aussi les abstractions rendant possibles les concepts de justice et de peine. Avant que la criminalité ait pris un caractère d'habitude, le jeune délinquant justifie ses actes comme naturels avec une sorte d'ingénuité. Que, chez des sujets plus intelligents ou déchus d'une condition meilleure, la vie criminelle prenne un coloris esthétique, la correction morale deviendra plus difficile, et en tout cas devra tenir compte de cet élément. Le criminel occasionnel dont la déviation correspond à un défaut de synthèse personnelle, obéit à un mobile psychologique de cet ordre en devenant criminel professionnel, par formation d'une nouvelle personnalité. Dans une expérimentation de colonisation libre réunissant des anormaux de caractère et des déficients intellectuels, que relate F., l'amélioration pour les premiers a consisté à prendre conscience de leur anormalité et à sentir la pression de la société qui les élimine, et a résulté de l'action d'un milieu où leur intelligence ne leur confère aucune supériorité sur leurs compagnons disgraciés sous ce rapport et pour lesquels en outre la supériorité qu'ils s'attribuent les rend susceptibles de pitié, premier élément du sentiment social. Par-dessus tout est salutaire à la réédification de la personnalité sur nouvelles bases le travail plus suggéré qu'imposé, l'action de l'éducateur restant aussi indirecte et immanente que continue.

L. Botti : *Observations psychologiques sur quelques modes d'appréciation visuelle.* — A noter principalement une observation portant sur le conflit entre deux modes de représentation visuelle et la sensation de malaise esthétique qui en résulte. Le sujet couché dans son lit voit le plafond rectangulaire sous la forme d'un trapèze dont la base inférieure est plus courte que la base supérieure. La base inférieure correspond au côté le plus éloigné du sujet, la base supérieure au côté le plus rapproché; l'impression de bas et de haut provenant de l'interprétation habituelle dans la station droite, d'une image perpendiculaire à la ligne visuelle. Le conflit consiste en ce que la ligne étroite et plus éloignée du trapèze est perçue comme étant le bas de la figure, alors que selon les lois de la perspective normale, ce qui est vu plus bas nous apparaît comme plus proche que ce qui est vu plus haut.

S. de Sanctis : *L'interprétation des songes.* — Le caractère prophétique ou anticipateur du songe tient à un frémissement de nos pensées trahissant l'orientation prise par le caractère comme la fumée indique la direction du vent. Contrairement à la thèse du psychoanalyste Viennois, on peut invoquer maintes observations où le rêve est une pure reproduction imaginative sans rapport avec le symbolisme sexuel des désirs réprimés. Il est peut-être arbitraire de vouloir à toute force que le rêve reflète un désir infantile de nature sexuelle. L'instinct de la nutrition n'est pas moins puissant et primitif, et un psychobiologiste, R. Turro, a même rattaché l'origine de la connaissance à « l'expérience trophique ». Il y a chez quelques disciples de Freud une tendance à construire une sorte de code interprétatif du rêve qui est un retour à la vieille chiromancie. C'est oublier trop que la signification des rêves varie avec les individus, et dans le même individu, et que le rêve est en fonction de tout le passé et de tout l'actuel du sujet.

M. Ponzo : *Compte rendu de Congrès.* — Cas de mémoire exceptionnelle (type topomnésique) ayant fait l'objet d'une communication du Prof. All, de Christiana, à un congrès de Psychologie expérimentale. Le sujet, jeune étudiante à l'Université, douée d'une mémoire médiocre sauf quand elle a recours à sa méthode mnémonique, répète instantanément et retient d'une façon durable des séries croissantes de mots qui lui sont lus en laissant entre chaque mot un intervalle maximum de huit secondes. Les erreurs varient de 4 p. 100 à 14,2 p. 100, suivant la longueur des séries. Le procédé consiste à lier chaque parole à retenir à une image d'objet situé dans un certain lieu imaginé, en s'aidant au besoin, à défaut d'analogie avec l'objet, de l'image usuelle du mot, le tout formant comme un petit roman.

S. Papini : *Mario Calderoni (1879-1914).* — P. retrace en Calderoni l'image d'un penseur très personnel, formé à la discipline des logiciens et psychologues anglais, ennemi des formules vides, d'une précision obstinée et difficile jusqu'à l'obscurité. Son pragmatisme qui est celui de Pierce et de Vailati, est une perpétuelle revision des valeurs de la connaissance s'exerçant avec un pédantisme méritoire sur les acceptions défectueuses des mots, source de tant de pseudo-problèmes.

J. Pérès.

NÉCROLOGIE

M. Jules Saury, mort à la fin du mois d'août dernier, fut un collaborateur assidu de la *Revue philosophique* pendant ses premières années. Il y a publié de nombreux articles, parmi lesquels une importante étude sur l'*Histoire du Matérialisme* de Lange.

Élève de l'École de Chartes où il contracta son goût prédominant pour l'érudition, puis secrétaire de Renan, il fit paraître d'abord des livres de critique littéraire et d'histoire religieuse. Son livre sur Jésus jugé du point de vue de la psychologie pathologique, fit quelque scandale en son temps. Nommé maître de Conférences à l'École des Hautes Études, il professa pendant une trentaine d'années l'histoire des doctrines psychologiques, en la restreignant surtout aux recherches sur le système nerveux et le cerveau. De ce cours est sorti un volume énorme qui est, comme l'a écrit Anatole France, « une œuvre de Bénédictin ». Malgré son immense érudition, ce livre est plutôt une compilation très consciencieuse qu'un travail critique : aussi, malgré les services qu'il a rendus et qu'il peut rendre encore aux neurologistes et aux psychologues, il sera difficile d'en extraire une doctrine consistante de psychologie physiologique.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

La morale sociologique et la crise du droit international

La grande crise du droit international dont les conséquences se déroulent devant nous, existait sûrement dans les esprits avant de se manifester dans les faits. Elle aura coïncidé avec la diffusion de l'idée de solidarité sociale, avec le discrédit jeté sur la conception individualiste du droit, avec l'effort qui tendait à transformer la doctrine de la solidarité en morale sociologique. Est-ce toucher indiscrètement aux questions brûlantes de la politique actuelle que de rechercher s'il y a là autre chose qu'une coïncidence tout accidentelle? La morale sociologique n'a-t-elle pas emprunté ses prémisses à une théorie naturaliste de la solidarité qui a pris pour cible la croyance au droit universel comme la croyance au droit individuel, c'est-à-dire les principes dont tout le droit international moderne n'était que l'application particulièrement malaisée? Cette recherche n'est pas seulement légitime : elle ne peut être éludée. En effet le droit international ne peut se restaurer dans les faits si les fondements en sont ruinés dans les esprits. Or, si l'observation scientifique des faits sociaux, si les inductions que l'on en tire confirment la morale solidariste et autorisent la négation correspondante du droit universel, comment espérer une reconstitution prochaine des fondements du droit international? Dans le cas contraire, nous aurions une preuve décisive du danger que présentait la transformation prématurée de la science des faits sociaux en doctrine morale.

I

Le droit international n'a jamais exprimé la volonté d'un législateur défini capable d'imposer aux réfractaires son autorité par la force. Il y a plus : tandis que dans les limites de l'État, la force est normalement l'appui de l'autorité à laquelle les lois prétendent,

dans les rapports des peuples la supériorité de force est le grand obstacle que le droit doive vaincre pour s'établir. Ainsi dépourvu sinon de toute sanction, au moins de cette sanction irrésistible qui rend exécutoires les décisions législatives et les arrêts des tribunaux, le droit international se réduit à une technique et à une morale. De la technique nous n'avons rien à dire. Elle a pu progresser depuis trois siècles, sans avoir rien à craindre du mouvement des idées philosophiques et scientifiques. On sait que dans les universités elle fait l'objet d'un enseignement spécifié et qu'elle a donné lieu à une véritable science, relative surtout au droit international privé et au droit commercial maritime. Mais cette technique dérivait toute son autorité de l'acceptation préalable de postulats purement moraux. Elle présupposait l'adhésion ferme de l'opinion publique aux principes dégagés par Grotius dès le début du XVIIe siècle, élucidés ensuite par Wolf, Burlamaqui, Vattel et Kant. Ces principes, on peut les ramener à quatre. 1° Il existe une loi morale universelle qui s'impose à tous les êtres raisonnables sans distinction de nationalité et de civilisation; 2° la puissance inégale que les hommes acquièrent quand ils se groupent en États ne dispense jamais les membres des États puissants des obligations de la loi morale, notamment du respect de la personnalité humaine; 3° dans leur politique extérieure, les États sont soumis à la loi morale comme les individus qui les composent; 4° la guerre n'est qu'un moyen extrême de résoudre les litiges pour lesquels les États souverains ne peuvent reconnaître de juge. C'est une procédure violente, confiée aux armées, mais qui n'autorise la violation intentionnelle d'aucun devoir envers les particuliers, leurs personnes, leurs biens. La nature et l'origine de cette morale se découvrent au premier regard. De même que selon une remarque de Sumner Maine, la technique du droit international a été presque tout entière empruntée au droit romain[1], ses postulats moraux résultèrent d'une heureuse combinaison de l'éthique stoïcienne et de l'éthique chrétienne. Cette combinaison passe pour avoir été l'œuvre de Kant, qui aurait rapproché l'une de l'autre l'idée stoïcienne de la loi naturelle et l'idée d'une loi de l'esprit opposée à la loi de chair, telle qu'on l'a trouvée indiquée dans les épîtres de

1. Sumner Maine, *Le Droit international. La guerre*, chap. I, traduction française, p. 21.

saint Paul. L'*Essai sur la paix perpétuelle* exposerait les conséquences dernières, mais implicites, des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Toutefois l'œuvre de Kant paraît plus impersonnelle, plus indépendante de la pensée d'un temps et d'un peuple quand on la rapproche de celle des juristes philosophes de l'école de Grotius. En effet l'adhésion à une loi morale immanente à la conscience se présentait à eux comme une donnée immédiate de l'observation de la nature humaine. Pour renforcer le contrôle de la morale sur la politique, ils jugeaient suffisant de faire appel à cette adhésion tacite. Répétons-le en effet : la situation du juriste, dans les rapports des États entre eux, est l'opposé de ce qu'elle est dans les rapports des particuliers. Tant qu'il s'agit d'imposer l'autorité des lois à ceux-ci, l'homme d'État, qui dispose de la force, est l'allié du juriste et du légiste. Mais dès qu'il faut faire reconnaître une règle morale par la politique extérieure des États, l'homme politique devient l'adversaire avoué ou inavoué du juriste, précisément parce qu'il dispose de la force et compte volontiers sur l'absolution du succès. Il faut donc transformer l'autorité des postulats du droit en une sanction d'opinion, en une force morale qui puisse à son heure peser dans la balance plus lourdement que la puissance militaire elle-même. Comment y réussir si les postulats du droit ne peuvent être considérés comme des données immédiates d'une conscience morale universelle? Pour accomplir son œuvre, pour enfermer les politiques dans le cercle que devaient tracer autour d'eux les règles de la technique juridique, le juriste comptait implicitement sur le concours d'une élite morale et sur une opinion populaire formée par elle.

Or ce concours que les juristes obtenaient sans difficulté au XVIIIe siècle, leur a de plus en plus manqué au XIXe pour leur être enfin refusé consciemment au début du XXe.

Que l'on ne voie point là une affirmation paradoxale. Nous n'ignorons pas la réalité et l'efficacité du zèle que beaucoup de membres de l'élite intellectuelle déployaient en faveur d'un idéal de pacification et même d'un désarmement fort inopportun. Mais, outre que l'élite était loin d'être unanime et que l'apologie de la force brutale redevenait en faveur dans les cercles proprement littéraires, le concours apporté au droit international n'était nullement celui que les juristes auraient réclamé en vertu même des

traditions de leur science. Les intellectuels, comme d'ailleurs les ouvriers, se laissaient bercer par l'espérance utopique de créer au-dessus des États (et au besoin contre eux) une société internationale assez forte pour déjouer les plans belliqueux des politiques et leur imposer la paix. Mais quant au problème propre du droit international, quant à une constitution juridique des rapports entre États assez forte pour contraindre le plus puissant à avoir égard aux droits du plus faible, on s'imaginait le dépasser sans tenter de le résoudre. Par contre on voyait trop de philosophes et de savants, dans leur sphère d'action propre, s'attacher à affaiblir l'autorité du droit international, et même tout principe de droit.

Notre intention ici n'est pas de dénoncer une fois de plus l'intrusion de l'esprit des sciences naturelles dans la politique et la morale. Dans une étude plus complète que celle-ci, il y aurait lieu de demander compte au darwinisme social de l'œuvre corruptrice qu'il a pu accomplir dans le domaine du droit international et de la politique extérieure des peuples. En présentant la lutte comme la loi même de la vie, la supériorité à tout prix comme la condition de la survie, en intégrant la politique dans l'anthropologie et l'anthropologie dans la zoologie générale, le darwinisme social tendait, en dépit des intentions personnelles de quelques-uns de ses représentants, à réduire le droit des gens à un *pium desiderium*, en réaccoutumant l'opinion publique à l'idée que la guerre est l'incident le plus normal dans la vie des nations. Ces maximes, vulgarisées par la plus petite presse scientifique, tendaient à convaincre l'idéal juridique d'inapplicabilité, à y dévoiler une illusion plutôt sotte que généreuse. La science, ainsi entendue, déchargeait les hommes d'État de toute espèce de scrupule, à la condition qu'ils eussent autant de puissance que d'audace. *Not kennt kein Gebot!* A vrai dire l'idole de la « Science » avait perdu beaucoup de son prestige au cours des vingt dernières années, mais le pragmatisme qui remplaçait le positivisme vulgaire était une doctrine assez élastique pour encourager aussi bien une politique brutalement utilitaire qu'une politique idéaliste et utopique.

Nous avons en vue une tentative toute différente, celle qui séparant les deux domaines confondus par le darwinisme social, le domaine social et celui des faits et des lois biologiques, cherche, non seulement à constituer une science des faits sociaux (dont nul

ne peut contester la légitimité), mais à substituer cette science à la morale philosophique, tout en lui incorporant pratiquement toutes les conclusions de la philosophie de la solidarité. La doctrine de la solidarité humaine était le contenu de la morale sociologique et c'est sur elle que s'appuyaient les vagues groupements internationaux qui aspiraient à dépasser les oppositions guerrières des États. La morale sociologique et la doctrine de la solidarité n'ont-elles pas, autant que le darwinisme social, contribué à affaiblir l'autorité des postulats moraux du droit international? Tel est le problème que nous voudrions examiner sommairement. Il nous conduira à chercher si l'on ne pourrait opposer à la morale sociologique et solidariste les méthodes et l'esprit d'une science sociale qui en se renfermant dans son domaine propre, pourrait collaborer avec la philosophie critique et même avec la métaphysique à la restauration d'une morale universaliste.

II

Le postulat fondamental du droit international était l'idée d'une loi morale universellement valable. Cette idée avait dû, dès le XVIIe siècle, subir l'épreuve de l'empirisme historique et ethnographique qui lui opposait l'absence de tout consentement universel entre les individus et les peuples sur les principes de pratique. L'objection était restée inefficace aussi longtemps que les partisans de l'empirisme restaient fidèles à l'idée de progrès et la conciliaient avec l'idée du droit naturel, tandis que les partisans du droit naturel distinguaient comme Leibnitz entre le consentement universel conscient et la valeur universelle de l'idéal rationnel. Les divergences morales des peuples et des races dans le passé étaient imputées à des erreurs inséparables de l'enfance de la conscience sociale, mais susceptibles d'être redressées à mesure que la connaissance morale et juridique mettait à profit les leçons des méthodes scientifiques. L'histoire des mœurs et des institutions s'interprétait dès lors à la lumière de l'idéal du droit et devenait le tableau d'une approximation graduelle d'un état où toutes les consciences seraient d'accord sur le droit et sur le devoir, où les hommes ne formeraient plus qu'une seule communauté morale et juridique. Il était donc possible au juriste de présenter la technique progressive du droit

international comme un moyen de hâter l'approximation de l'idéal.

Peut-être n'y avait-il là qu'une transaction entre les exigences absolues de la conscience juridique et les données du relativisme historique. Telle quelle, cette vague idée du progrès suffisait aux hommes du XVIIIe siècle; elle leur permettait de résoudre provisoirement le conflit entre les traditions de la politique et les desiderata du droit. Sans doute à mesure que les théoriciens du progrès devaient répondre aux questions pressantes d'une histoire et d'une ethnologie de plus en plus minutieuses et en garde contre toute idée rationnelle, on les voyait faire une place plus grande au relativisme moral et mettre davantage en doute la possibilité d'un accord entre l'avenir du droit international et les exigences de la philosophie de l'histoire. Cependant grâce à l'appel aux inspirations altruistes, à l'invocation d'un idéal humanitaire, le principe de la *comitas gentium* et la notion de la *societas generis humani* restaient saufs. Le droit des gens pouvait encore contrôler la politique, sinon dans les rapports des races supérieures et inférieures que la politique coloniale met en présence, au moins dans le cercle de culture que forment entre eux les peuples européens et les sociétés du Nouveau Monde qui en sont issues.

La morale sociologique a mis fin à ces compromis en contestant tout sens scientifique à l'idée de progrès et en substituant à la *Societas generis humani* la notion d'espèces sociales distinctes et irréductibles, n'ayant en commun que les lois sociologiques qui déterminent inconsciemment leur genèse, leurs transformations et leur mort. Quoique issue du positivisme par une filiation directe, la morale sociologique n'en acceptait pas l'héritage sans se réserver un sévère bénéfice d'inventaire. La philosophie positive avait conservé les deux idées d'ordre et de progrès. La nouvelle sociologie, qui se piquait d'appliquer plus rigoureusement la notion du déterminisme naturel, n'avait pas de peine à dénoncer dans ces deux idées les vestiges d'une finalité immanente que la sociologie ne devait pas conserver après que la biologie s'en était débarrassée. Le positivisme présentait la sociologie comme le dogme d'une religion de l'humanité. La sociologie comparée dénonçait comme antiscientifique l'équation de la société et de l'humanité. Elle déclarait ne découvrir dans les données de l'observation aucune preuve que cette identification pût jamais devenir possible. Elle ne

voulait connaître que des sociétés différentes, opposées non seulement dans le temps, mais dans l'espace. Ces sociétés, elle ne voulait pas qu'on les confondît avec des peuples, des nations, avec des groupes astreints à s'adapter à des milieux physiques différents, à contracter des formes de caractères variées tout en obéissant à des principes moraux au fond identiques. Elle jugeait leur diversité beaucoup plus profonde et irréductible. Les espèces sociales lui présentaient des types moraux entièrement distincts, au point que ce qui était crime et principe de dissolution chez les unes pouvait être une ligne de conduite moralement obligatoire et un principe de conservation sociale chez les autres. Entre ces espèces sociales, l'esprit de la science nouvelle ne permettait même pas un classement de valeur, tel que l'une d'elles, présumée supérieure, pût un jour s'assimiler les autres. Les divergences morales ne répondaient pas à des états intellectuels, à des idées communicables, mais à des conditions d'existence objectives qu'aucune puissance, aucune volonté ne pourrait transporter d'une société à une autre. Quelle que fût la morale d'une espèce sociale, elle avait donc exactement la même valeur que celle d'une autre espèce.

La conclusion était aisée à tirer. L'idée d'une loi morale universelle ne pouvait plus être considérée que comme le legs d'une métamorale que la sociologie avait pour mission de remplacer. Il n'y avait pas lieu de parler de loi morale, mais de normes morales variables, correspondant au fonctionnement d'organismes collectifs différents. De même, il n'y avait pas lieu de parler d'un droit ou d'une idée de droit, susceptible de se dégager peu à peu de l'expérience sociale et de devenir un motif général de l'activité humaine, mais d'une diversité et d'un complexus indéfiniment variable de règles juridiques dont aucune ne pouvait prétendre à l'universalité.

On voit ce que la nouvelle morale laissait subsister du postulat fondamental du vieux droit international. Nous ne croyons pas à vrai dire que ses représentants en aient jamais fait une application à ce domaine et qu'ils en aient tiré la moindre conclusion belliqueuse. L'un de ses fondateurs enseigne sans doute que la division du travail, qui seule fait naître entre les hommes une véritable solidarité organique et des relations fonctionnelles de droit et de devoir, ne peut guère s'étendre à plusieurs nations. La solidarité

fondée sur la communauté de croyances et de sentiments ne convenant qu'aux sociétés simples et ne dépassant pas les limites de la *gens*, on ne voit plus comment des relations morales pourraient s'établir entre les peuples au moins sur des bases positives. Toutefois nous n'irons pas jusqu'à dire que la crise du droit international ait été déterminée surtout par la diffusion de la morale sociologique. Celle-ci attestait plutôt que dans l'esprit de ses fondateurs la crise était acceptée comme irrémédiable et que la science sociale, pas plus que la biologie, n'était désormais capable de donner au droit international l'appui dont il a besoin pour contenir les entreprises criminelles de la politique.

III

On sait que les sociologues qui ont transformé en normes de conduite les hypothèses qu'ils prenaient un peu complaisamment pour des lois, ont opposé à la morale dite individualiste la morale de la solidarité. Par là même, ils ébranlaient les fondements du droit international non moins violemment que lorsqu'ils opposaient le relativisme historique à l'idéal d'une morale universelle. La morale solidariste n'est pas nécessairement une morale de la guerre. La plupart de ses adhérents y ont même vu une doctrine de concorde et d'harmonie. Cependant elle n'est telle que pour celui qui idéalise la solidarité de fait, l'universalise en la portant d'emblée à son extrême limite et qui y comprend la vie entière de l'espèce, sans distinction de race. Ce point de vue a pu être celui d'un métaphysicien idéaliste et chrétien tel que Secrétan. Est-il besoin de dire que ce n'est pas celui du sociologue objectif, car il ignore systématiquement l'humanité et ne reconnaît de rapports de solidarité que dans les limites d'une même espèce sociale ? A ses yeux la solidarité universelle n'est qu'un non-sens, une contradiction *in adjecto*. Ni l'ethnographie, ni l'histoire ne lui montre jamais la solidarité sociale séparée de la lutte et c'est dans les groupes les plus limités, les plus étroits, les plus hostiles aux autres qu'il trouve la solidarité la plus forte, la plus capable de s'exprimer en règles obligatoires : tels, le clan, la gens, la communauté de village, la confrérie, la caste. On voit donc que si le solidarisme oratoire et sentimental pouvait à l'occasion être invoqué par les pacifistes, le solidarisme sociolo-

gique se donnait comme une doctrine incapable de condamner *a priori* une politique guerrière.

On peut aller plus loin et dire qu'il renversait ce droit de la guerre que les disciples de Grotius avaient laborieusement constitué depuis le XVII[e] siècle sans obtenir jamais, — l'histoire en témoigne, — une bien grande obéissance de la part des chefs d'armées[1]. Le principe au nom duquel on espérait humaniser la guerre, en rendant à l'humanité ce genre d'hommage que le vice accorde volontiers à la vertu, c'était la distinction de l'État et de la Société civile ; c'était par suite, la distinction de la responsabilité individuelle de chaque particulier et de la responsabilité collective de l'État. D'après les principes juridiques posés par l'école rationaliste, de Grotius à Bluntschli, la guerre est une procédure violente à laquelle les souverains recourent pour vider leurs litiges. Le recours éventuel à cette procédure impose aux souverains l'entretien d'armées permanentes bien distinctes de la population civile. C'est entre ces armées que sévit la guerre. Les particuliers restent étrangers à la lutte et à cette condition vivent en sécurité sous la protection de l'armée étrangère comme ils le feraient sous celle de l'armée de leur souverain. La défense de l'État, le succès de ses plans politiques ne les concerne aucunement. Mais ils ont droit au respect de leurs personnes et de leurs biens sans avoir à souffrir autre chose qu'une restriction de la liberté imposée par les opérations militaires. Si quelqu'un d'entre eux transgresse ces principes, il porte seul la responsabilité de son infraction[2]. L'école traditionaliste, dont Bonald a été en cette

1. Voir sur ce point Sumner Maine, *Le Droit international*, chapitre VIII. — L'humanité à la guerre n'a existé que dans l'imagination des moralistes. Les historiens ne la connaissent pas. « L'histoire des guerres du XVII[e] siècle, écrit Albert Sorel, n'est qu'un sinistre commentaire des eaux-fortes de Callot. Les soldats nous apparaissent brutaux, les armées confuses et indisciplinées. La coutume est implacable. La guerre doit nourrir la guerre. On réquisitionne jusqu'à extinction; on vide tous les trésors, même ceux des Églises.... Ajoutez le pillage, le viol, l'incendie. L'incendie est un moyen classique d'activer les paiements. Louvois a été l'exécuteur implacable de ces œuvres sanguinaires, mais il n'a rien inventé : il n'a fait que régulariser, en quelque sorte, les usages établis et appliquer avec méthode les procédés que ses contemporains employaient avec confusion. Il tient que ce système de terreur forcera plus rapidement les peuples à se soumettre. (*L'Europe et la Révolution française*, tome I, liv. I, chap. I, § XII, p. 82-83.)

2. Personne n'a formulé ces principes avec plus de netteté que Bluntschli dans son *Droit international codifié*. « Art. 568. Les nations civilisées ne reconnaissent point aujourd'hui aux autorités militaires le droit de disposer arbi-

matière le représentant le plus autorisé, conserve cette doctrine en lui donnant pour fondement la distinction de l'État et de la famille. L'État fait la guerre à un autre État, non aux familles qui le constituent.

Une telle doctrine se déduit d'une conception individualiste et même atomistique de l'État. Elle ignore jusqu'à la possibilité d'une solidarité entre les particuliers et le souverain. Elle repose sur l'idée (contractualiste) d'une délimitation précise des responsabilités. Chaque particulier a sa responsabilité strictement individuelle envers les lois, dont le code militaire est présumé faire partie. La loi l'appelle-t-elle à servir dans l'armée? Il participe alors à la responsabilité collective de l'État. Désormais ni sa vie ni sa liberté ne lui appartiennent. La guerre peut sévir contre lui dans toute sa rigueur. Reste-t-il étranger aux obligations militaires, en raison de son sexe, de son âge, de ses infirmités réelles ou feintes ? En ce cas, il doit juger sa destinée entièrement distincte de celle de l'État dont jusqu'ici il était citoyen et envisager du même œil les armées belligérantes quelles qu'elles soient, sans témoigner plus d'hostilité à celle du souverain étranger qu'à celle de son propre souverain.

Il suffit, croyons-nous, de résumer ce droit de la guerre, pour en bien montrer le caractère fictif. Il suppose la souveraineté entre les mains de monarques qui ne rendent pas compte de leur politique extérieure à ceux qu'ils gouvernent. La fiction de l'indifférence du particulier entre les armées belligérantes devient insoutenable dès que la notion de la souveraineté nationale a passé dans la pratique, dès que la défaite éventuelle de la nation se présente à lui comme une menace à l'autonomie nationale, dès qu'il voit dans les lois que ses compatriotes armés défendent, l'expression lointaine de sa propre volonté. La diffusion des institutions démocratiques rendait malaisée l'humanisation de la guerre, qui devenait plus cruelle par le fait même que la lutte sévissait désormais non plus entre souve-

trairement du sort des habitants paisibles du territoire ennemi ou des citoyens qui font partie de l'armée ennemie. — Art. 569. Sont ennemis dans le sens propre et actif du mot les personnes qui prennent part à la lutte, font régulièrement partie de l'armée et sont placées sous les ordres d'une puissance ennemie. — Art. 575. Les autorités militaires sont tenus d'agir avec humanité envers les ennemis, d'user de tous leurs pouvoirs pour faire respecter les lois de la guerre et, en cas d'abus, de punir les coupables. » (*Le Droit international codifié*, traduction Lardy, Paris, Guillaumin, éditeur.)

rains mais entre peuples. Il est remarquable que les seuls chefs d'État qui aient conservé, même après 1870, l'ancienne foi en l'adoucissement possible de la guerre, aient été les moins éloignés de l'esprit de l'ancien absolutisme, les empereurs de Russie, notamment l'illustre et malheureux Alexandre II.

Toutefois, si la philosophie sociale était restée fidèle à la double idée de l'inviolabilité de la personne humaine et de sa responsabilité, si l'éducation de l'opinion publique s'était faite en ce sens, l'aggravation du droit de la guerre n'aurait pas dégénéré en un retour pur et simple aux maximes de la barbarie primitive. Deux nations pourraient se traiter en ennemies sans que la distinction des particuliers et des belligérants fût pour cela radicalement abolie, sans que les droits des individus (même le droit de propriété) fussent tenus pour nuls et non avenus, sans que tout citoyen d'un État fût, voyageur ou sédentaire, considéré comme un otage par l'armée ou l'administration d'un autre État. L'armée envahissante et conquérante pourrait faire la guerre à la nation souveraine et même réprimer sévèrement les actes d'hostilité commis par les particuliers étrangers à l'armée, sans imputer à toute la population du village ou de la ville la responsabilité de l'infraction et la punir par le massacre et l'incendie. Pour éviter de telles extrémités, il suffirait qu'au plus fort de la lutte, chaque État n'oubliât jamais que l'État en soi est toujours une communauté juridique dont la fin est la sauvegarde des individus, surtout s'ils sont faibles. Il en est autrement si la notion de solidarité a peu à peu éclipsé la conscience du droit et l'idée de justice. Les nations en guerre sont alors des organismes collectifs dont chacun tend à la destruction totale de l'autre. Toute valeur propre est déniée à l'individu car sa responsabilité disparaît, absorbée de chaque côté dans une immense responsabilité collective et confuse. A aucun moment il ne lui est permis de se dégager de l'imputation globale qui, aux yeux de l'ennemi, pèse sur la nationalité dont il est membre. Les plus modérés refusent de s'arrêter à la destruction éventuelle de la puissance politique de l'adversaire : ils incriminent sa culture; ils visent à l'anéantissement total de sa pensée et de son art. Les plus durs frappent la population envahie dans sa chair, dans l'intégrité des familles, dans la postérité; ils cherchent à tarir toutes les sources de la vie. Empruntée aux clans préhistoriques, la morale

de la solidarité a fait revivre dans les rapports des nations les idées et les sentiments dont, à l'époque historique, les tribus barbares commençaient elles-mêmes à s'affranchir.

IV

Nous paraissons dresser contre la sociologie un réquisitoire des plus injustes en l'accusant d'avoir préparé, sur la ruine du droit des gens naturel, la recrudescence de la politique guerrière. Beaucoup d'esprits feraient volontiers aux sociologues le reproche opposé, celui d'avoir été les instigateurs d'un pacifisme imprudent qui berçait l'opinion publique avec la promesse d'une sécurité trompeuse, d'une ère de concorde où les armes tomberaient d'elles-mêmes des mains des empires militaires. Nous reconnaissons bien volontiers qu'en France et en Angleterre la sociologie a été trop longtemps anti-militariste, en même temps qu'elle était solidariste et anti-juridique. Mais bien loin de voir là une atténuation à la responsabilité dont nous chargeons ses représentants, nous croyons pouvoir affirmer que les tendances antimilitaires des sociologues objectivistes découlaient de la même source que leur indifférence au droit international et en aggravaient les conséquences.

Comte a été le représentant par excellence de la tendance à remplacer le souci du droit des gens par la prévision d'une élimination graduelle et mécanique de la guerre et du militarisme. La guerre n'est à ses yeux ni un bien ni un mal. C'est un fait social lié à un stade dépassé de la connaissance humaine et de l'industrie. Au stade théologique (notamment pendant la période polythéiste), la guerre est un fait normal, un emploi bienfaisant de l'activité humaine, car seule alors elle permet à chaque société de se proposer une fin collective et rend possibles ces grandes intégrations dont l'Empire romain a été le meilleur spécimen. Mais pour la même raison, la guerre devient impossible au stade positif, car elle est incompatible avec l'industrialisme qui est l'application pratique de la science. Le militarisme moderne ne doit pas, selon la même théorie, être confondu avec le militarisme des sociétés primitives. C'est une maladie, ou plutôt un symptôme de l'état morbide général dont souffre la société arrivée au stade métaphysique. C'est une conséquence de l'anarchie morale et intellectuelle qui inspire aux

individus la revendication de droits antisociaux, comme la liberté de conscience, la propriété individuelle et la participation à la souveraineté nationale. Les États modernes ont des armées pour se préserver de leurs risques intérieurs, non pour guerroyer les uns contre les autres. Le militarisme sera guéri avec la maladie même dont il est le symptôme, avec l'anarchie morale et intellectuelle issue de la persistance de l'esprit métaphysique et théologique à côté de l'esprit positif dans toutes nos traditions éducatives. Que la méthode inductive, poursuivant son œuvre séculaire, institue sur la base sociologique une morale et une politique positives, qu'une éducation conforme réussisse à faire l'unité des esprits et, l'anarchie intellectuelle disparaissant, le fardeau des armées permanentes sera rejeté sans délai.

Dans ce système, on le voit, le problème du droit international n'intéresse plus que les « métaphysiciens » attardés et est résolu par prétérition. Le sociologue nous invite à considérer la guerre comme l'objet d'une crainte superstitieuse que les hommes de l'âge positif et industriel ne doivent plus éprouver. Il ne nous demande pas le moindre effort pour assurer la paix : elle s'établit d'elle-même, en vertu d'un processus tout automatique. Notre seul effort consistera à ne pas refuser notre intelligence à la vérité promulguée par la philosophie positive et surtout à ne pas persister à nous attribuer des droits illusoires.

Toutefois c'est Herbert Spencer plus encore que Comte qui a donné à l'antimilitarisme la consécration apparente des inductions sociologiques. L'antithèse de la société militaire et de la société industrielle remplace définitivement l'antithèse de l'âge théologico-métaphysique et de l'âge positif. La société militaire a été le produit fatal des conditions qui se sont imposées à la coopération humaine durant sa période de formation. Il en est résulté une structure politique et un type moral qui ont pu se perpétuer jusqu'à nous sans subir autre chose que des modifications de détail. Cependant tous les progrès politiques et moraux se sont réalisés aux dépens de la société militaire et de l'éthique de l'inimitié qui la supporte. La substitution d'un gouvernement électif et consenti à une hiérarchie politique imposée, la substitution d'un contrat à un statut immodifiable imposé par la coutume et la religion, la reconnaissance d'une loi d'égale liberté devant laquelle

recule la solidarité étroite dont la *loi de famille* est la formule, tout cela permet d'induire l'avènement graduel d'un régime de coopération volontaire où chacun sera tenu sans doute de concourir à la répression d'une agression injustifiée mais non de participer jamais à une guerre offensive. Herbert Spencer vivait et écrivait dans le demi-siècle qui suivit la mort de Comte. Il était spectateur des grands conflits armés qui de l'Orient à l'Occident résultaient de l'application du principe des nationalités : il ne pouvait donc pas comme Comte passer sans transition de l'induction sociologique à la vision utopique d'une humanité pacifiée par une éducation positiviste et altruiste. Mais si l'échéance de sa prévision était remise à un avenir indéterminé, elle restait au fond la même pour lui que pour Comte. Il croyait, lui aussi, à une disparition automatique des causes de guerre. Sans doute il ne voyait pas dans l'élimination des droits individuels une condition de cette disparition : tout au contraire! La reconnaissance et l'observation de la loi d'égale liberté était pour lui l'accompagnement moral de la substitution de la coopération volontaire à la société militaire. Mais autant Spencer s'attache à limiter les attributions de l'État pour les réduire à la justice, autant il se montre indifférent aux problèmes du droit international, à l'idée d'une justice supérieure qui s'imposerait aux rapports des États. Le seul juge des conflits de ce genre, c'est l'individu qui doit refuser son concours à toute guerre offensive tout en sacrifiant à l'État sa vie et ses autres droits en cas d'agression étrangère.

Bref la sociologie positiviste et évolutionniste se confiait au devenir social du soin d'éliminer automatiquement le militarisme et les causes de guerre, en donnant cette seule raison que le militarisme, legs des sociétés primitives, est en conflit irrémédiable avec un industrialisme grandissant. La voie était ainsi frayée à une dernière forme de la lutte contre le militarisme, celle qui puise ses arguments dans le matérialisme économique de l'histoire, ses moyens d'action dans la lutte internationale des classes. L'industrialisme, selon cette école, devait un jour mettre fin au militarisme, lorsqu'il aurait pris sa forme définitive, après la conquête des pouvoirs publics par le prolétariat organisé en parti de classe et après la socialisation des moyens de production. Dans l'intervalle, l'état de guerre et la paix armée qui en était l'expression, étaient,

disait-on, plus que jamais à redouter parce qu'ils offraient au capitalisme, menacé par le parti ouvrier universel, la seule voie de salut qui lui fût encore ouverte. A vrai dire la victoire du collectivisme pouvait tout au plus être retardée : elle était inscrite dans la prévision scientifique de l'avenir puisqu'elle devait résulter d'un mécontentement croissant, inspiré par l'accumulation des capitaux dans les mêmes mains et une exploitation du travail toujours plus impitoyable.

La pierre d'achoppement opposée au matérialisme économique, c'était l'explication même de la guerre qu'il proposait; les états conscients ou subconscients de la nationalité étaient d'avance tenus pour rien : *a priori*, la guerre ne pouvait avoir que des causes économiques. Mais il ne fallait pas les chercher dans les désaccords des véritables producteurs, les ouvriers, dans leur compétition pour la vie ou le bien-être, car les intérêts des travailleurs de toutes nations et de toutes races étaient présumés harmoniques. La cause des guerres résidait uniquement dans les compétitions des capitalistes, solidaires des rivalités des États et des gouvernements. On sait que tel était le thème des orateurs et des publicistes de la démocratie internationale. Tout conflit entre peuples était dénoncé comme l'œuvre d'une finance qui, après avoir asservi les gouvernements à ses fins, les poussait à la lutte pour pêcher en eau trouble et s'attribuer les profits des emprunts et des jeux de bourse.

Or une autre interprétation du matérialisme économique était possible : c'est celle que Norman Angell a victorieusement exposée dans la *Grande Illusion*. Ici la guerre ne résulte pas de causes économiques profondes et réelles, car une solidarité étroite rapproche les intérêts matériels des peuples et c'est précisément le spectacle des opérations financières et capitalistes qui en donne la preuve. Tout financier, tout banquier est un agent de la paix. La cause de la guerre, c'est la vieille illlusion économique qui porte à croire que le gain des uns ne peut résulter que de la perte des autres : illusion populaire que les enseignements de l'économie la plus orthodoxe doivent suffire à dissiper.

Après avoir renversé les principes du droit international, les auteurs des divers systèmes sociologiques éclos au XIX[e] siècle se flattaient donc à tort de les rendre inutiles en nous montrant la

paix déjà assurée ou sur le point de s'établir définitivement. Leurs prévisions tirées, tantôt d'une analyse partielle de l'histoire, tantôt d'une synthèse historique prématurée, n'étaient que des inductions précipitées destinées à être bafouées sans pitié par le cours des événements. L'effet pratique était plus déplorable encore. Ces visions de paix dont on berçait l'opinion publique donnaient aux nations les plus menacées une fausse sécurité. Les États où la conscience du droit avait atteint le niveau le plus élevé étaient ceux qui assuraient le moins leur défense et qui se désignaient eux-mêmes aux États les moins scrupuleux comme des proies bien faites pour les tenter. Il y a plus : les prédictions pacifiques jetaient le désarroi dans la conscience morale elle-même [1]. On désapprenait la distinction élémentaire de la guerre offensive et de la guerre défensive, de la guerre pour la domination et pour le succès des intérêts sinistres et de la contrainte matérielle qui vise à réduire l'injustice politique à l'impuissance. C'était dans l'ordre de la politique internationale la même apologie de l'impunité que dans l'ordre de la politique pénale. La théorie de la solidarité fatale condamnait tout droit de défense avant même que son application dernière n'encourageât les procédés les plus barbares de la guerre scientifique.

V

Ce conflit de la sociologie et du droit des gens naturel serait sans solution et ne permettrait pas d'entrevoir, même dans un avenir lointain, une restauration de la justice internationale, si la théorie des espèces sociales et si la doctrine solidariste étaient vraiment les conclusions d'une science fondée sur l'observation et l'induction. Mais la prétendue « science des mœurs » ne peut jusqu'ici prétendre à d'autre titre qu'à celui de caricature de la science. La sociologie est une *recherche*, non une *doctrine*. Dans son état présent, elle est surtout un répertoire de faits. De ces faits, elle a tiré l'ébauche d'une classification et induit quelques lois tendancielles : rien de tout cela ne ressemble ni ne peut ressembler à une morale sociologique.

1. Il nous semble inutile de faire remarquer que nous visons le pacifisme fataliste et non les nobles efforts du pacifisme juridique.

Cependant la critique des témérités métaphysiques et éthiques, non de la sociologie mais de certains sociologues, ne peut suffire à raffermir les assises ébranlées du droit international. Les sociologues dont nous avions combattu les tendances ont poussé à l'extrême l'idée du relativisme moral et celle de la solidarité, mais ils n'en sont pas les auteurs. Sans eux elles auraient poursuivi leur travail de sape. Peut-être faut-il s'applaudir si une logique brutale a dégagé les conséquences juridiques de telles idées, en contraignant les théoriciens du droit international à rebâtir toutes les fondations croulantes du vieil édifice sous lequel ils abritaient un peu imprudemment leurs techniques.

Le droit des gens ne peut plus demander ses prémisses aux vieilles formules consacrées de l'éthique rationnelle. Encore moins peut-il s'appuyer sur une philosophie du droit qui, dans l'état présent des choses ne lui offrirait que des conflits d'écoles ou, si l'on préfère, des problèmes diversement posés, diversement résolus.

Les partisans qu'il conserve encore, ceux qui ne croient pas les rapports des peuples livrés à l'arbitraire par une force des choses inéluctable, qui jugent le droit capable de contrôler, sous certaines conditions, la politique extérieure et de circonscrire entre certaines limites l'action des hommes d'État, ceux-là doivent, comme les vrais sociologues, se placer sur le terrain solide de l'observation et de l'induction. Ils doivent donc interroger la sociologie juridique et lui demander si les lois historiques et tendancielles qui ont assuré, dans les limites de la cité puis de la nation, l'établissement d'un droit civil, pénal et constitutionnel, ne permettent pas d'induire la possibilité d'une extension future de cette constitution juridique à des sociétés plus étendues et enfin, à la totalité des sociétés humaines.

Si complexe, si formidable que soit ce problème, il nous semble que dès maintenant le sociologue bien informé peut prendre une attitude qui ne soit ni celle de la politique empirique ou du patriotisme à courte vue, ni celle du pacifisme utopique. Tentons de la définir brièvement.

Le pacifisme utopique affirme l'existence d'une société des nations qui serait à la nation, société des cités, ce que la cité elle-même est à l'association des corporations, des familles et des indi-

vidus. Cette société, il la dote en pensée d'une constitution juridique destinée à compléter celle de l'État national, mais quand on lui demande d'esquisser cette constitution destinée à assurer la paix au genre humain, il propose..... l'arbitrage!

Il est dès lors inévitable qu'il rencontre l'objection et l'ironie de la politique empirique. L'arbitrage, au sens technique du mot, est déjà impropre à régler les litiges des particuliers. Lorsqu'il y réussit, c'est que le compromis auquel il donne lieu est considéré comme un contrat solennel, ayant pour ceux qui l'ont consenti l'autorité même de la loi et que, en cas d'inobservation, la partie lésée peut recourir aux tribunaux et exercer une contrainte sur la partie adverse avec l'appui de toute la force publique. Mais le compromis auquel un arbitrage international peut donner lieu n'est jamais qu'un traité comme un autre, un de ces traités qui exposent la puissance la plus honnête à être la dupe de la plus égoïste. La violation éventuelle du compromis est au moins vraisemblable. En ce cas, à quel jugement la partie lésée en appellera-t-elle, sinon au jugement des armes et sa bonne foi, la confiance naïve qu'elle plaçait dans les procédés juridiques n'aura-t-elle pas été pour l'adversaire le moyen de s'assurer la victoire? Les peuples qui veulent rester autonomes n'ont donc d'autres garanties que la guerre et la préparation efficace à la guerre.

Ici la sociologie juridique peut intervenir à la fois contre les espérances utopiques du pacifisme absolu et contre le pessimisme extrême de l'empirisme politique. L'histoire du droit serait inintelligible si les hommes n'avaient jamais eu d'autre alternative que le recours à la violence ou la soumission à une autorité judiciaire déjà constituée. Le problème a toujours été, à toutes les phases, de faire apparaître l'autorité judiciaire elle-même et de lui assurer ensuite le dernier mot. L'histoire du droit montre que le problème a pu être résolu tant que les conflits n'ont mis aux prises que des familles et des clans, puis des corporations, des communes et des fédérations de communes. Les étapes de ce progrès sont marquées par la constitution successive de la procédure, du droit civil, du droit pénal, puis par celle du droit constitutionnel et du droit administratif. L'existence même des États nationaux avec leurs tribunaux spécifiés et hiérarchisés, avec leurs codes, avec leurs constitutions écrites, avec leurs assemblées politiques, atteste

suffisamment que les vendettas des familles, les guerres privées, les luttes armées des partis ont pu faire place peu à peu à des discussions juridiques. Ce processus de substitution de la procédure à la violence aurait-il atteint son terme extrême? Le devenir des sociétés serait-il sur le point de s'arrêter au moment même où surgit la plus douloureuse des crises, où la violence, mettant l'esprit scientifique à son service, menace de destruction l'humanité même et ses œuvres les plus belles? Mais le succès obtenu par l'idée même de l'arbitrage international est à lui seul la preuve du contraire. L'histoire de cette idée est suffisamment instructive. On sait que son premier promoteur a été Bolivar qui, n'ayant pu réaliser l'unité politique des colonies espagnoles émancipées, voulut au moins épargner aux nouveaux États les guerres futures. De l'Amérique du Sud, son premier berceau, l'idée émigra dans l'Amérique du Nord où les descendants des Quaker et des Indépendants lui firent bon accueil. Cependant elle paraissait destinée à ne régler jamais que les conflits secondaires des États américains, qui tous répugnaient au régime de la paix armée, quand l'affaire de l'*Alabama* montra que l'arbitrage pouvait à l'occasion permettre à l'Amérique et aux États-Unis d'éviter la guerre. A vrai dire, après 1870 et après le Congrès de Berlin, l'espoir de le voir accueillir en Europe semblait interdit, même aux plus optimistes. Cependant le hasard des combinaisons parlementaires ayant amené à la chancellerie d'un grand pays un théoricien du droit international, Mancini, la clause d'arbitrage commença à figurer dans les traités de commerce. Est-il besoin de rappeler l'intervention de Nicolas II en 1898, les circulaires Mouravieff, l'institution d'une cour permanente d'arbitrage au début du xxe siècle, l'influence qu'elle a exercée sur les rapports de nations profondément séparées? L'arbitrage a préparé le rapprochement de la France et de l'Angleterre, puis, après la guerre du Japon, celui de l'Angleterre et de la Russie[1]. Aux yeux d'une histoire impartiale, c'est cette idée, si raillée par les politiques empiriques, qui aura préparé de loin cette grande coalition de forces militaires, économiques et surtout morales qui, en 1914 opposa une barrière inattendue aux plans de la monarchie universelle.

1. Gaston Moch, *Histoire sommaire de l'arbitrage permanent*, Monaco, Institut international de la paix, 1910.

Lorsqu'en moins d'un siècle une idée fait un tel chemin, lorsqu'elle se montre apte à tourner ainsi tous les obstacles et qu'elle reçoit des concours si imprévus, nul doute qu'elle ne réponde à quelque besoin profond et que son progrès ne soit d'accord avec les lois mêmes de l'histoire, lois si étrangères d'ailleurs aux historiens empiriques et aux politiques myopes qui prennent ces aveugles pour guides.

L'introduction de l'arbitrage dans les rapports des peuples est un événement qui pour la sociologie juridique n'a rien de mystérieux. Il s'accomplit en conformité aux lois mêmes du développement du droit. Il sort de tout le processus historique du passé. Il atteste que le moment est venu où l'ordre juridique, jusqu'ici enfermé dans les limites des États nationaux, va commencer à régir, sinon l'humanité tout entière, au moins un cercle de culture et de coopération beaucoup plus étendu que la nation.

Toutefois les inductions de la sociologie juridique sont loin de se confondre avec les espérances du pacifisme utopique. La différence est aisée à montrer. Le partisan de l'optimisme pacifique interprète lui aussi l'histoire du droit, car — il convient de le reconnaître — sa doctrine n'a rien d'un jeu d'esprit mais est savamment élaborée. Il voit dans le passé l'ordre juridique progresser *pari passu* à la culture intellectuelle et à la coopération économique, passer d'un état où la procédure alterne avec la violence à un état de droit rudimentaire où, sous l'égide des croyances religieuses, prévaut un mélange de règles civiles et de règles pénales. Il voit ensuite le droit pénal, le droit civil et la procédure se différencier tout en devenant chacun homogène dans des cercles sociaux de plus en plus étendus. Puis on entre dans un âge nouveau où le droit constitutionnel vient pacifier les rapports des partis, des sectes religieuses, des classes. C'est un nouveau recul de la violence. Avec l'ère des discussions politiques au sein d'assemblées représentatives prend fin le régime des secrets d'État, si indispensable aux succès de la politique guerrière. L'inauguration de la discussion publique des questions politiques rend inévitable un nouveau progrès du droit, celui qui doit doter la société des nations de la procédure et du droit public qui la pacifieront à son tour.

Le vice de cette induction est seulement d'être précipitée et c'est pourquoi la sociologie juridique ne peut se l'approprier. Le paci-

fisme en effet schématise à l'excès l'histoire du droit. Il est très vrai que les grandes étapes du processus juridique sont la procédure civile, la différenciation du droit civil et du droit pénal, la constitution du droit pénal, celle du droit civil et enfin celle du droit public constitutionnel. Il est très vrai que chacune d'elles (en dépit des révolutions qui l'accompagnent) est une pacification. Cependant l'espoir de voir la société des nations recevoir aisément une constitution juridique déjà virtuelle en quelque sorte dans les constitutions des États autonomes n'est pas autorisé par une induction vraiment scientifique. Le droit rencontre une difficulté que lui révèle suffisamment la sociologie générale. La société des nations existe sans doute, mais elle est juridiquement et économiquement incohérente. Son incohérence juridique dépasse encore son incohérence économique. La coopération économique internationale est intermittente, précaire, partielle, mais cependant bien réelle dans tous les domaines et surtout dans le domaine du crédit. Quant au droit, il en est à la phase du début, à la constitution d'une règle de procédure, car l'arbitrage n'est pas autre chose. En d'autres termes, la société des nations doit parcourir toutes les étapes qu'a parcourues la société nationale pour arriver à sa constitution juridique actuelle. Il lui faut recevoir tour à tour l'équivalent d'un droit pénal et d'un droit constitutionnel, sinon l'arbitrage sera stérile comme le serait toute procédure à laquelle ne correspondrait pas un corps de droit, au moins coutumier. C'est là que les difficultés attendent la politique pacifique, même la plus habile et la mieux servie par les circonstances. Passons sur la difficulté d'instituer un droit civil (c'est-à-dire un droit commercial), car la coutume l'a en partie tranchée. La plus grave est celle d'un droit criminel international, car elle a contre elle bien des préjugés régnants, incorporés à la technique juridique elle-même. Jusqu'ici, il n'y a pas, au sens propre de crime contre le droit de la société des nations, mais seulement des actes moralement condamnables qui échappent à toute sanction définie et que le succès paraît absoudre, fût-il acquis au prix d'une longue série de circonstances aggravantes. Lorsqu'un État reconnaît son tort, la seule sanction qu'il admette lui est commune avec la coutume des clans barbares de l'âge héroïque : c'est une sorte de *compositio homicidii*, une indemnité pécuniaire. C'est de cette barbarie profonde qu'il faut tirer la société des

nations. Des siècles y seront nécessaires, quand bien même le nouveau processus juridique bénéficierait d'une abréviation que l'induction sociologique autorise à prévoir.

VI

Cependant les difficultés à vaincre ne sont rien, comparées à la valeur des fins à atteindre. Bien des fois l'humanité s'est montrée capable d'écarter de son chemin les obstacles les plus massifs lorsqu'elle avait la vision claire de son but et qu'aucune erreur ne venait égarer ses efforts. Les objections de la politique empirique sont en somme celles de l'ignorance et de l'inertie routinière. Elles retarderont plus qu'elles n'arrêteront si elles ne sont pas aidées par des erreurs d'origine philosophique ou pseudo-scientifique.

L'alternative est ici entre la conception hégélienne ou darwiniste qui sans la permanence de la guerre, ne peut espérer que la vitalité morale des peuples s'entretienne et la doctrine juridique qui ne voit d'avenir pour le droit que dans la constitution de la société des nations. Il n'y a aucun moyen d'y échapper. La société des nations est en effet le milieu dans lequel se forment et se développent les sociétés particulières. Tout au moins est-elle le milieu des États et des Églises comme chaque État national est le milieu des familles, des corporations et des communes. Cette vérité est évidente pour celui qui se place au point de vue économique. Norman Angell en a donné une démonstration que l'on peut dire adéquate et que confirment indirectement les événements dont nous sommes les témoins. Nulle part on ne voit les phénomènes du crédit se circonscrire aux frontières d'une nation, mais c'est partout un enchevêtrement d'intérêts tel que l'insécurité de l'échange paralyse le crédit universel dont l'insécurité affecte ensuite toutes les branches de la production. Mais croirons-nous qu'il en soit autrement dans le domaine moral? A tort ou à raison l'État moderne intervient dans toutes les sphères de l'activité sociale, notamment dans l'instruction, l'éducation, l'assistance, la prévoyance. Si la constance et l'acuité des luttes internationales ne lui laissent d'autre souci que celui du succès à tout prix dans la guerre, on voit quelle sera la formation de l'individu. Mais quand même (à la suite d'un miracle sociologique imprévu) l'État se

confinerait désormais dans sa mission principale, l'administration de la justice, comment la remplira-t-il s'il est obligé de la subordonner aux fins et aux conditions d'une lutte toujours plus inexpiable? Quelle notion de la justice conservera-t-il et fera-t-il passer soit dans la confection des lois, soit dans leur interprétation? Quelle liberté pourra-t-il laisser aux autres milieux, au milieu religieux, au milieu professionnel, au milieu familial? Quelle suggestion exercera-t-il sur l'opinion politique et par elle sur la conscience éthique et juridique et jusque sur le sens de la vérité? La réponse des événements contemporains à ces questions est trop claire pour que nous ayons besoin de la commenter. Rien ne peut limiter la réaction de la société des nations sur ses parties ni l'arrêter au point et au moment où elle va mettre en péril le minimum de moralité dont la société partielle a besoin. Les adversaires empiriques de toute constitution juridique internationale arguent de cette situation pour condamner tout effort, toute tendance à un meilleur état de choses. D'ordinaire on les voit aussi fulminer des réquisitoires d'une éloquence monotone contre celle des nations qui a tout organisé chez elle en vue de la guerre et de la victoire : c'est là une inconséquence mortelle. Si le droit est respectable en soi, si l'idée de droit autorise à condamner toute politique extérieure qui la méconnaît, la société des nations doit, après la nation et comme elle, recevoir une constitution juridique qui rende la guerre, nous ne disons pas impossible, mais aussi pleine de risques pour le peuple qui la déchaînera que le crime entraîne aujourd'hui de risques pour son auteur. Si le droit ainsi entendu est une utopie, il faut convenir que la politique guerrière est légitime et que de son côté sont non seulement la raison, mais les véritables vertus viriles. Si le seul tribunal international concevable est celui de l'histoire et si devant lui le vainqueur a toujours gain de cause, la guerre est le seul moyen de désigner les nations supérieures auxquelles les autres doivent obéir. Le seul droit qui ne soit pas illusoire est celui du plus fort, celui de l'État qui concentre sous sa main, au moment choisi par lui, la plus grande énergie collective.

Mais cette maxime une fois admise, comment y soustraire le droit intérieur à la nation? Je vois succomber tour à tour le droit des minorités devant celui des majorités, puis celui des majorités

devant celui des élites intellectuelles et économiques capables de les égarer d'abord, puis de leur faire la loi. Herbert Spencer a pu tenter de faire sortir le respect d'une loi d'égale liberté de la soumission à une loi de concurrence vitale. Mais ce sont là des jeux d'esprit que bafoue l'observation. L'égalité des libertés est le prix d'une lutte pour le droit dont la constitution du droit international est l'enjeu véritable, parce qu'elle en est la suprême raison d'être.

L'alternative s'impose à l'historien du droit tout comme à la conscience morale du simple honnête homme. Le refus effectif, définitif, inébranlable de rien faire pour donner une constitution juridique à la société des nations produirait autre chose qu'un simple arrêt de développement laissant les nations les plus avancées en possession des biens juridiques qu'elles ont pu acquérir jusqu'ici, lorsqu'elles obéissaient à l'idée que le droit est la fin dont le pouvoir est le moyen. Il serait le point de départ d'une régression qui mettrait en question les uns après les autres tous les résultats acquis depuis l'organisation des cités. Les libertés publiques succomberaient les premières; la liberté de conscience serait bien vite en péril, en admettant qu'il en subsistât encore quelque chose. Mais le droit de propriété ne pourrait longtemps prétendre au respect, soit devant une fiscalité toujours plus exigeante, soit devant des besoins publics qui ne pourraient se satisfaire qu'à ses dépens. Ce ne sont là à vrai dire que des droits « subjectifs » dont une école juridique nullement guerrière faisait déjà assez bon marché. Mais à quelle condition l'ordre juridique lui-même serait-il respecté? Serait-il autre chose qu'un moyen d'assurer au pouvoir une obéissance rationnelle utile à l'accroissement de sa puissance, mais de nulle valeur dès qu'il pourrait en contrarier les fins? Dans ces conditions l'autorité de la loi, sa notion même, pourrait-elle subsister longtemps et ne rétrograderait-elle pas devant le commandement arbitraire, beaucoup plus compatible avec l'esprit de cette hiérarchie sociale que la guerre tend à créer ou à restaurer? Une nouvelle ère féodale, un nouveau système de patronage universel embrassant les rapports des États, ceux des communes, des corporations, des familles, telle serait la perspective que nous ouvrirait l'inévitable régression du droit. L'autonomie nationale y succomberait non moins que l'autonomie individuelle.

Mais l'histoire, ou plutôt le devenir social tel que la critique historique nous aide à le concevoir, n'est pas ainsi réversible en totalité. Une idée pratique, un motif d'action aussi général que le droit n'a pu se former et progresser sans que des causes profondes l'aient mis en rapport avec les lois générales de l'action humaine et avec les lois empiriques de la succession des états sociaux. Toute idée morale durable et progressive est liée à l'action, en ce sens que l'action l'appelle pour s'orienter et se réaliser. Mais l'action et le processus social ne sont séparables et opposables que pour ceux qui ne conçoivent bien ni l'une ni l'autre, car l'action tend vers la coopération et les conditions de la coopération sont celles de la vie sociale tout entière. La régression ainsi entendue ne serait pas la restauration d'un type social qui fut normal à son heure : ce serait une dissolution de l'activité humaine tout entière et c'est ce que l'on ne peut concevoir.

La sociologie ne sépare pas l'histoire du droit de celle de la coopération. C'est ainsi qu'elle nous rend compte de la prépondérance mystérieuse que le droit a acquise sur la force, à l'intérieur des sociétés nationales. C'est que la violence qui fait échec au droit n'est qu'une forme inférieure de la force et qu'une force supérieure réside là où une coopération juridiquement constituée procède d'une combinaison durable de toutes les formes de l'énergie humaine.

Au premier abord le régime du patronage et de la clientèle présente un caractère plus social, plus organique que le régime qui reconnaît aux hommes des droits égaux. Aussi la supériorité des sociétés féodales a-t-elle été longtemps un dogme pour les théoriciens de la solidarité organique. Cependant si ce régime a prévalu d'abord à l'origine des cités patriarcales, puis à l'origine des nations, on l'a vu reculer peu à peu devant un régime d'isonomie, sinon toujours devant la démocratie proprement dite. C'est qu'il est incompatible avec cet ordre juridique précis et défini dont une coopération effective ne peut se passer dès que la complexité des intérêts y a été portée au maximum. Or l'ordre juridique ne peut s'établir sans garantir des droits aux individus et aux personnes morales. La coopération une fois établie est une force sous-jacente qui préserve l'état de droit de tout recul vraiment durable.

C'est ainsi que l'alternative se précise : ou la société des nations

recevra la constitution juridique qui présentement lui fait défaut et qu'une politique extérieure tout empirique lui dénie, ou la coopération matérielle et intellectuelle qu'elle exprime prendra fin. Si nous examinons le second terme, nous le trouvons en contradiction avec une loi sociologique si évidente qu'on l'a qualifiée un peu dédaigneusement de truisme : la loi d'extension graduelle des cercles de civilisation. Avec la coopération croît la puissance que l'homme peut opposer à la pression des forces naturelles Chaque nation civilisée étant accoutumée à mettre à profit la puissance universelle de l'humanité, l'isolement des nations amènerait à sa suite l'asservissement de chacune d'elles, à son milieu physique, c'est-à-dire une adaptation rétrograde dont les populations sauvages les plus dégradées donnent seules l'exemple.

VII

L'induction que la sociologie juridique tire de l'histoire du droit, la révélation d'une loi tendancielle qu'elle croit pouvoir étendre à l'avenir de la société des nations, ne doit pas être considérée comme une prévision comparable à celle des sciences de la nature. Elle n'énonce qu'une possibilité. A vrai dire cette possibilité est de celles qui, selon le langage de Leibnitz, prétendent à l'existence parce qu'elles sont compossibles à l'ensemble du devenir social et aux lois de la coopération humaine. Mais il n'y a pas là d'événement prédéterminé et dont les agents volontaires n'aient qu'à attendre la réalisation sans effort. La classe des faits sociaux dans laquelle le droit rentre n'est pas de celles à laquelle la volonté reste étrangère. La sociologie ne peut donc se flatter de prévoir la future constitution juridique des rapports internationaux, sans risquer d'être démentie par l'événement si la volonté humaine, par une résolution constante, une maxime générale, refuse de se conformer à la prévision.

On peut certainement former l'hypothèse pessimiste d'une volonté qui préférerait à la sécurité du droit universel l'insécurité persistante des rapports internationaux avec tous ses risques, avec toutes les souffrances qui en résultent pour la majorité des hommes, mais aussi avec la satisfaction qu'elle apporte à la haine, aux antipathies,

aux passions malveillantes, persécutrices, que comprime en temps ordinaire l'ordre juridique, avec la carrière qu'elle ouvre aux jeux de l'imagination engourdie par la paix et la sécurité, sans parler des avantages matériels qu'en retire une partie de la population. Toutefois une induction de ce genre n'aurait pas plus de valeur scientifique que l'induction optimiste qui prévoit l'établissement de la paix juridique par une série d'approximations. Si irrationnelle que puisse être la nature humaine, elle n'est pas assez absurde pour être irrésistiblement déterminée par l'attrait de la souffrance. La guerre peut, comme nous le voyons, être virilement acceptée par un groupe de peuples comme un mal passager, par crainte d'un mal plus grand ou plus durable. Mais que la volonté générale de l'humanité puisse être déterminée à vouloir, pour l'avenir comme pour le présent, la persistance de la guerre en raison de la satisfaction qu'elle apporte, c'est ce qui est psychologiquement invraisemblable. Si l'on réussissait à faire le bilan des souffrances et des jouissances que la guerre procure à la masse des hommes, celles-ci seraient exprimées par une fraction insignifiante, celles-là par une quantité incommensurable. Il est invraisemblable que la nature humaine, même livrée au déterminisme des penchants, fasse indéfiniment échec aux tendances qui portent la société des nations à se constituer juridiquement, si l'art politique s'appuie un jour sur ces tendances que ses plus habiles représentants ont jusqu'ici contrariées ou plutôt ignorées.

A plus forte raison, le processus juridique suivra-t-il une marche accélérée si la volonté générale est guidée par une doctrine morale assez claire et assez forte pour condamner, d'une sévère unanimité, ces joies malignes que la guerre apporte à quelques-uns ou même à tous en de brefs et rares instants. Et c'est ainsi que nous sommes ramenés à notre problème initial.

La sociologie juridique nous autorise à concevoir une transformation des rapports internationaux analogue à celle qui au début de l'histoire des cités helléniques a modifié les rapports des *gentes*, puis ceux des cités et fait apparaître les grands états nationaux, qui plus tard encore a modifié les rapports des sectes et des factions et fait surgir le droit constitutionnel moderne. Mais en tant que science, elle ne nous fait aucune obligation de contribuer à cette transformation, même par la réforme de nos maximes

politiques. Celui qui l'érigerait en morale aurait déjà admis les principes éthiques qu'il prétendrait en tirer.

Il faut donc un autre point d'appui au droit international pour qu'il puisse conquérir l'adhésion de l'opinion publique et la soulever peu à peu contre les traditions guerrières auxquelles on la voit encore obéir si complaisamment. Il lui faut un fondement éthique, c'est-à-dire une morale universellement valable, puisque cette éthique doit agir sur toutes les parties de la société des nations. Ce problème est celui qu'avaient posé les fondateurs du droit international et qu'ils crurent résoudre par l'appel à la conscience d'une loi morale rationnelle, en faveur de laquelle ils réclamèrent — à tort peut-être — le témoignage du consentement universel.

La sociologie ethnographique, héritière des sceptiques de l'antiquité et des empiristes du XVIIe siècle, a montré l'inanité de ce témoignage mais elle n'a pu faire autre chose que dissiper une équivoque. Elle n'a rien pu fonder sur la négation à laquelle elle a conclu; car, professer que chaque espèce sociale a sa morale revient à dire qu'il n'y a pas eu jusqu'ici de morale universellement valable et à indiquer le principal obstacle que rencontre la constitution de la société des nations : ce n'est pas résoudre le problème. En effet ce fondement éthique que réclame le droit international n'a rien de commun avec la constatation historique d'un accord universel des nations et des peuplades sur des devoirs ou des normes juridiques.

La sociologie et la morale ont chacune leur hypothèse sur la nature du fait social et de la société. La sociologie construit son hypothèse en cherchant l'explicabilité des faits, la morale construit la sienne au point de vue de l'action. Il n'est pas nécessaire que ces hypothèses soient identiques : il suffit qu'elles ne soient pas contradictoires. Pour la sociologie, le fait social élémentaire est une interaction d'esprits qui se conserve et se développe sous certaines conditions naturelles et historiques; pour la morale c'est un accord entre volontés, et la société a pour loi de tendre vers l'idéal d'une volonté générale qui serait en même temps complexe et stable. Ces deux hypothèses ont chacune leur valeur et leur légitimité, car on ne peut concevoir une interaction d'esprits qui ne serait pas en même temps une combinaison de volontés puisque

partout où il y a pensée, il y a aussi effort mental, manifestation intérieure de la volonté. On ne peut davantage concevoir une combinaison progressive de volontés dont la durée n'aurait pas de conditions naturelles et historiques. Mais la tâche de l'investigation sociologique n'est pas de vérifier l'hypothèse de la morale et la déduction morale n'est pas tenue de s'accorder avec l'ensemble des faits sociaux donnés. La moralité n'est pas la reproduction du donné mais la création d'un monde supérieur en valeur au donné. Sans doute elle prend son point d'appui dans la société réelle, mais elle le fait parce qu'elle y voit le produit d'un accord des volontés, accord imparfait, vicié par des conflits, des désharmonies, des contradictions que la morale a pour tâche de faire disparaître.

C'est pourquoi la morale se place logiquement au point de vue de l'universel, ne peut en accepter un autre et peut justifier le principe qu'à son tour le droit international prend pour postulat de ses techniques. Au regard de la morale, les sociétés tirent leur valeur de l'harmonie constante des volontés que leur existence révèle; mais par là même elles doivent leur non-valeur à leur désharmonie, à leurs contradictions internes et externes, à tout ce qui en chacune d'elles met la volonté humaine en contradiction avec elle-même. La guerre, si grande que soit son aptitude à mettre en relief certains côtés élevés de la volonté individuelle et à faire taire certains désaccords secondaires, la guerre est la non-valeur par excellence, car elle est le désaccord en soi. Les souffrances qu'elle impose, les destructions qu'elle accumule, le mouvement de recul qu'elle imprime à tous les facteurs de la civilisation sont encore les moindres des maux qu'elle cause. Le vrai mal, c'est le démenti qu'elle oppose à tout espoir d'un accord universel et constant de la volonté humaine avec elle-même et si l'état de guerre devait rester l'état permanent de l'humanité, si la destinée de la société réfléchie n'était pas d'en sortir et d'en surmonter volontairement les causes naturelles, le pessimisme le plus absolu aurait raison : la volonté serait une puissance absurde et mauvaise, la conscience un désordre et toutes les formes de la conduite humaine s'équivaudraient.

La restauration des fondements du droit international sera l'œuvre commune de la sociologie juridique et de cette philosophie nouvelle qui sous les noms différents de philosophie de l'action et

de philosophie des valeurs prend la volonté pour objet. En se posant le problème de la volonté, la philosophie critique a réussi à reconquérir un domaine auquel le mécanisme des sciences de la nature et le relativisme des sciences historiques ne peut prétendre. Ce domaine, elle doit le conserver et l'élargir et c'est ainsi que sa cause se confondra avec celle du droit, avec l'énergie déployée dans le sens de l'harmonie et de la pacification.

Gaston Richard.

De la nature et de la valeur des explications

(*1er Article.*)

Pourquoi cherchons-nous des explications pour nous-mêmes, pourquoi en donnons-nous aux autres? Pour satisfaire notre propre curiosité ou celle des autres, pour répondre à des questions, pour faire cesser un étonnement. Nous voyons des choses nouvelles, que nous n'avions jamais vues, ou, ce qui revient au même, que nous n'avions jamais remarquées : des êtres, des objets, des faits, nous éprouvons des sensations imprévues, des sentiments ignorés, l'étonnement se produit ou, comme disait Descartes, l'admiration, c'est-à-dire que le cours de notre pensée s'arrête, nos idées se brouillent, elles ne peuvent se reformer et reprendre cours, tout se trouble, nous n'y sommes plus, nous voudrions pousser plus avant et ne pouvons pas, nous sommes accrochés, nous voudrions nous décrocher et nous cherchons le moyen. Il semble qu'une pierre soit tombée dans un courant et produise des remous. Cet état est à la fois excitant et désagréable : il est désagréable et nous voudrions le faire cesser, mais il est excitant car il éveille la curiosité, nous fait poser des pourquoi et par le pressentiment qu'il nous donne d'un enrichissement possible pour notre esprit il hausse le ton de notre vie mentale. Nous sommes ainsi doublement poussés à faire disparaître l'étonnement, d'abord pour nous délivrer du mal, ensuite par l'espérance d'un bien : notre curiosité sera satisfaite, le trouble causé par l'étonnement cessera, le nouveau ne nous sera plus étranger, nous l'aurons assimilé, il sera devenu nôtre et nous aurons ainsi accru la richesse de nos pensées.

I

Nous nous posons des pourquoi. Ces pourquoi ne sont pas autre chose que des demandes d'explication. Et les explications n'ont d'autre but que de faire cesser l'étonnement. Mais on peut y arriver de plusieurs façons : puisque dans l'étonnement il y a à la fois un malaise présent et le pressentiment d'un bien futur, on peut, d'abord, en supprimant le malaise, faire disparaître la racine même de l'étonnement, avec le malaise le pressentiment, le désir du bien, toute la curiosité.

C'est ce qui arrive quand la réponse que l'on fait aux questions est de telle sorte qu'elle engourdit, pour ainsi dire, l'étonnement et supprime la curiosité. Telles sont les explications obscures, parfois totalement incompréhensibles auxquelles seule ont donné du prestige la langue ou le ton de l'explicateur. On en trouverait beaucoup d'exemples chez les philosophes de tous les temps. La plus célèbre est celle du médecin de Molière : « Ossabundus, nequies, nequer, potarinum, quipsa milus..... Et voilà justement ce qui fait que votre fille est muette. » Prononcée dans une langue étrangère par un homme habillé en médecin, cette suite de sons stupéfie l'interlocuteur, il perd le sens exact de ce qu'il voulait demander, et n'éprouvant plus le désir d'être satisfait il peut croire, il croit même qu'il l'a été.

Les répétitions de M. de la Palisse produisent un effet semblable. On répète dans la réponse avec d'autres mots et sous forme affirmative ce qu'exprimait la question sous forme interrogative; le ton de la voix, la forme grammaticale, les mots ont changé et cela suffit bien souvent pour qu'on croie avoir eu une réponse. — Pourquoi M. de la Palisse est-il mort? Parce qu'il était malade. Et cela est évident, et cela est vrai, mais était-ce bien ce qu'on voulait demander? — Pourquoi l'opium fait-il dormir? Parce qu'il a une vertu dormitive.

Une autre sorte d'engourdissement est produite par l'autorité. — Pourquoi y a-t-il un monde extérieur? Parce que tous les hommes le croient naturellement. — Pourquoi Renan est-il un grand homme? Parce qu'on lui a fait des funérailles nationales. — Et je ne dis pas que ces réponses soient toutes également dénuées de sens, mais elles ont toutes pour caractère commun non pas de satisfaire

mais de supprimer la curiosité, d'agir sur l'étonnement comme des dérivatifs ou des stupéfiants en ayant recours ou à des mots inintelligibles ou à la tautologie, ou bien à l'autorité. Ce ne sont pas là, à vrai dire, des explications. Seulement ces réponses produisent certains effets semblables à ceux que produisent les explications.

Mais il en est d'autres qui ne visent pas seulement à faire cesser l'étonnement, elles prétendent encore satisfaire la curiosité. Ce sont celles que l'on se fait d'abord à soi-même et qu'après on peut faire aux autres.

En présence d'un être nouveau le sens commun est satisfait dès qu'il a pu le faire rentrer dans une catégorie antérieurement connue.

L'enfant et le vulgaire, cet autre enfant, le savant, le philosophe recherchent également les explications. Entre les réponses susceptibles de satisfaire aux questions de ces trois classes de curieux, il doit y avoir une différence. En quoi consiste essentiellement cette différence? Les Siciliens voient les éléphants qui accompagnaient l'armée de Pyrrhus, ils les appellent « des bœufs de Lucanie »; les Indiens d'Amérique voient les chevaux que montent les Espagnols, ils les appellent « de gros cochons ». Ces dénominations constituent des sortes d'explications. Elle font rentrer le nouveau dans le déjà vu, l'extraordinaire dans l'ordinaire et ainsi à la fois font cesser l'étonnement et satisfont la curiosité

Il en est de même pour les faits. Le sens commun croit comprendre quand il peut ranger un fait dans une classe connue : quand on lui a dit que le double mouvement de rotation et de translation de la terre ressemble à celui d'une personne qui valserait autour d'une salle, il est content et ne songe pas à aller plus loin. De même, si de la poudre s'enflamme, il lui suffit de savoir que c'est parce qu'on a approché une allumette.

On explique les choses aux enfants comme les enfants se les expliquent à eux-mêmes et on parle aux hommes comme aux enfants. La plus simple façon d'expliquer les choses consiste à les ramener à des faits d'expérience commune, par suite à les anthropomorphiser. Le populaire chinois, pour expliquer les éclipses, dit qu'un dragon a mangé la lune; Empédocle expliquait de même par la lutte entre la Discorde et l'Amitié ce qu'il y a à la fois d'exceptionnel et de symétrique dans l'univers. Épicure voulait que l'on bannît de l'explica-

tion des phénomènes célestes toute intervention divine et que, pour cela, on les réduisît à des phénomènes communs : le visage qu'on voit dans la lune doit pouvoir s'expliquer par des nuages ou par des fumées; le tonnerre, la grêle et la pluie doivent se ramener à des faits domestiques et il y a éclipse toutes les fois qu'un astre est caché par un écran comme quand nous nous couvrons les yeux d'un manteau. Il est encore plus facile à l'imagination de se représenter les phénomènes en les assimilant aux produits de l'activité humaine. Et c'est ainsi que l'on a naturellement rapporté les événements ou les êtres de la nature à des volontés semblables à la nôtre. Les anciens ont inventé leurs dieux par un animisme semblable à celui de l'enfant qui attribue à sa poupée de l'entêtement ou de la désobéissance. C'est Éole qui souffle dans le vent, Zeus qui tonne dans l'éclair. Et ces volontés ont des desseins tout comme la nôtre : si Zeus lance la foudre c'est parce qu'il est irrité et que les hommes l'ont offensé.

II

Ainsi tout être peut s'expliquer en se ramenant à un des modes familiers de l'action humaine et aux matériaux dont elle a besoin. Cette explication peut être saisie par le sens commun. Pour qu'elle satisfasse le savant et le philosophe, elle n'a pas besoin de changer de nature, il suffit qu'elle devienne plus complète et plus précise. Et d'abord les philosophes n'ont guère fait que continuer le sens commun en réfléchissant sur les données les plus ordinaires de l'expérience; puis de cette réflexion est sortie la science. La science, à son tour, a fourni à la philosophie une matière de réflexion et les philosophes ont voulu se rendre compte des assertions du savant.

C'est ainsi que se sont succédé tour à tour les modes d'explications : le devenir, l'être, le mécanisme atomique; les notions arithmétiques incitent Pythagore à penser que tout est nombre, que le nombre n'est pas seulement une relation mais qu'il est encore le principe intime des êtres. Anaxagore s'élève à l'idée d'une pensée qui débrouille et ordonne le chaos. La science reconnaît dans le monde un ordre et dans ce qui change quelque chose qui ne change pas, d'où en toutes choses des qualités et de

l'être, ce qu'Aristote tout à l'heure va appeler l'essence et l'accident, ce que l'on appellera plus tard la substance et les attributs. Les sophistes déclarent qu'aucune de ces explications ne vaut rien, que d'ailleurs tout cela n'a pas d'intérêt et que la pratique seule importe. Mais, réplique Socrate, la pratique elle-même exige un ordre. Il y a des lois de l'action humaine, une science de la morale. Donc, ajoute Platon, tout doit se rapporter au bien, à l'ordre à la fois expansif et un, qui gouverne tout comme les idées du géomètre conditionnent toutes les propriétés des figures. C'est par les idées générales que la science existe, ce sont donc ces idées qui sont les exemplaires éternels et les archétypes des choses, à la fois essences et causes. Ces idées constituent le monde intelligible et celui-ci seul existe, le monde sensible n'est qu'un monde d'ombres sans consistance et même sans réalité véritable. Aristote ne croit pas cette explication suffisante, il estime que le monde sensible est réel. C'est là et là seulement que se trouve l'individuel et le concret, l'abstrait n'est connu que dans et par le concret et l'idée générale n'est d'abord qu'une idée abstraite. Les idées ne sont donc pas les principes explicatifs des choses, elles en viennent et ne les produisent pas. D'ailleurs expliquer les choses par leurs idées, c'est doubler le monde et non pas l'expliquer, car pour tout expliquer il faut retrouver dans les idées tout ce que l'expérience sensible a donné, il faut donc. après l'avoir constaté dans le monde sensible, le mettre dans l'intelligible afin de le retrouver. Ainsi donc ou le monde intelligible reproduit complètement le monde sensible et alors il le double mais il ne l'explique pas; ou le monde intelligible ne reproduit qu'une partie du monde sensible et alors il laisse sans explication tout ce qu'il ne reproduit pas.

C'est pour remédier aux insuffisances de l'explication platonicienne qu'Aristote propose la fameuse théorie des causes. Un être est expliqué dès qu'on a pu le ramener à ses causes. Ces causes sont au nombre de quatre : « La première est ce dont la chose est faite, la matière, comme le bronze d'une statue ou l'argent d'une coupe; la seconde est la forme et le modèle, c'est la raison qui donne à la chose son essence, la fait être ce qu'elle est comme l'accord qui assemble les sons divers, la raison qui ramène deux à un, et enfin le nombre et les parties qui sont comprises dans la raison; la troisième, celle qui est le principe premier du repos et

du mouvement, comme celui qui conseille est cause de ce qu'il a conseillé et le père du fils et enfin comme celui qui fait est cause de ce qui est fait, celui qui produit le changement du changement lui-même; la quatrième est fin, c'est ce en vue de quoi tout le reste est fait, comme la santé est cause de la promenade, car si on nous demande pourquoi nous nous promenons nous répondons : Pour nous bien porter et, parlant ainsi, nous pensons avoir énoncé une cause[1]. »

On l'a déjà et justement remarqué : Aristote dans sa théorie des causes rassemble en une synthèse toutes les explications proposées par ses prédécesseurs. La cause efficiente, c'est ce qu'il y a de commun dans les théories d'Anaxagore, d'Empédocle et même, en un sens, de Démocrite, ce qui produit un mouvement, un devenir en restant hors de ce devenir même, et ainsi la cause efficiente est toujours extérieure au mouvement qu'elle explique soit que, comme dans Démocrite et sans doute dans Empédocle, elle soit elle-même mouvement, soit que, comme pour Aristote lui-même et peut-être pour Anaxagore, elle demeure immobile, étrangère à tout mouvement; la cause finale, c'est le bien socratique et platonicien; la cause formelle, c'est l'idée pythagoricienne et platonicienne, modèle dans la pensée de la cause, type auquel doit se conformer l'effet quand il se constitue en réalisant la forme et de là viennent avec l'ordre dans la nature, les similitudes, les répétitions, tout ce qui est définition des êtres, propriété des nombres et des figures; la cause matérielle enfin où se retrouvent avec les principes élémentaires des Ioniens, les atomes de Démocrite, le chaos d'Anaxagore.

Les explications que le sens commun se donne à lui-même sont empruntées à l'expérience extérieure. C'est une corde qui tire un fardeau, c'est une bille qui en pousse une autre, ou, au contact d'un corps dur, une balle qui rebondit. Avec Platon et Aristote nous voyons intervenir d'autres images. Celles-ci sont empruntées à l'expérience intérieure, aux idées d'après lesquelles un sculpteur réalise sa statue, aux moules dont se servent les potiers, moules expliqués eux-mêmes par les idées et Aristote y ajoute avec les deux autres moments de l'activité humaine les conditions maté-

1. *Phys.*, II, 3.

rielles sans lesquelles cette activité ne pourrait réaliser aucune sorte d'effet. En sorte qu'ici encore nous voyons le philosophe, pour satisfaire sa curiosité, ramener, tout comme le sens commun, l'inattendu à l'expérimenté, le nouveau à l'ancien, l'extraordinaire à l'ordinaire et l'étrange au familier. Seulement ce familier est plus intérieur. L'explication se fait toujours par comparaison, mais au lieu que les deux termes de la comparaison soient empruntés au même ordre sensible de faits extérieurs, le terme extérieur à expliquer est assimilé à un terme intérieur, saisi par l'expérience réfléchie de la conscience et qui nous paraît par suite plus intelligible, précisément parce qu'étant tout à fait nôtre, il ne saurait y en avoir de plus familier.

L'explication par les causes, telles ou à peu près que les avait décrites Aristote s'est propagée à travers toute l'histoire des sciences et de la philosophie. *Vere scire*, *per causas scire*, répétait encore Bacon au commencement du XVIIe siècle et Descartes affirmait aussi que toutes les explications se font et doivent se faire en remontant des effets aux causes. On prouve par les effets la vérité des causes, mais ce n'est que par les causes que l'on explique les effets[1]. La physique ne fait qu'énoncer des faits et que découvrir leurs causes, la métaphysique à son tour ramène à des causes ou plutôt à une cause transcendante toutes les causes physiques, chaque mouvement du monde s'explique par un autre mouvement et l'ensemble des mouvements s'explique par Dieu.

Ainsi se distinguent deux espèces principales d'explications, l'une que l'on peut appeler platonicienne, se fait par les essences ; l'autre, que l'on peut appeler péripatéticienne, se fait par les causes : la première est immanente, la seconde est transcendante. Dans la première, de l'essence, comme d'une source logique, doivent dériver tous les attributs des choses, tous les modes de ces attributs. C'est bien ainsi que Spinoza a compris le système entier de l'univers. Il est en ce sens le dernier des platoniciens. Tout découle du principe de contradiction et le procès explicatif consiste uniquement par voie d'analyse à aller du même au même, de l'implicite à l'explicite, à développer, comme fait la géométrie, toutes les conséquences contenues dans une définition. Pour Aristote, au contraire, et tous ceux

1. *Discours de la méthode*, VIe partie.

qui l'ont suivi, l'explication va du même à l'autre, du mû au moteur, de ce qui change à ce qui ne change pas. Les essences, les définitions contiennent sans doute leurs conséquences, les formes ont besoin d'être analysées et explicitées pour être connues, comme il arrive en mathématiques, mais ces formes elles-mêmes sont sous la dépendance et de la cause efficiente et de la cause finale.

On peut dire qu'après Aristote toutes les explications vont se référer aux causes. Mais on se contente souvent après lui d'affirmer l'existence plutôt qu'à définir la nature de ces causes. Rien en effet n'est plus commode, quand on a constaté un fait, que de l'expliquer en le rapportant à une cause qui n'est autre que ce fait lui-même avec la puissance productive en plus. C'est ainsi que la scolastique abusa des vertus et des facultés : l'opium fait dormir parce qu'il a une vertu dormitive. Il n'y a là évidemment aucune sorte d'explication. Leibnitz sans doute a eu raison de voir dans le recours aux vertus et aux facultés autre chose qu'une insipide tautologie. Mais il n'en est pas moins clair, une fois mise à part la valeur du potentiel représenté par ces mots, que l'explication ne nous apprend rien de plus que ce que nous savions déjà. La physique moderne entendit les choses tout autrement et tout en recherchant toujours les causes, causes efficientes dans la physique, causes matérielles et formelles dans la chimie, elle s'attacha à déterminer la nature de ces causes et surtout à les mesurer.

D'autre part, la finalité fournissait à l'imagination inventive des auteurs une facile et abondante matière. Du moment qu'il était admis que la nature ne fait rien en vain, on prêta à la nature toutes sortes de tendances, d'horreurs, d'appétitions et de répulsions, finalement de desseins qui fournirent matière à la rhétorique et au verbiage sans faire avancer la science. Suivant des traditions qui dataient du socratisme on modelait sur les conceptions et les fins humaines les faits de la nature et les événements de l'histoire. Et d'une part on regardait l'homme comme le but et le centre de la création tandis que, de l'autre, on imaginait l'ordre du monde d'après le type des desseins de l'homme et ainsi la plupart des explications étaient à la fois anthropocentriques, aussi bien qu'anthropomorphiques. L'homme était redevenu la mesure de toutes choses. Fénelon, Bossuet et finalement Bernardin de Saint-Pierre sont les derniers représentants de cette tendance.

Il était inévitable, au moment où on se mettrait à observer la nature de plus près, où on voudrait « se repaître de vérités » et du « grain des choses » et ne plus se contenter de la « paille des mots » qu'une réaction se produisît. Cette réaction commença par exorciser les causes finales. Bacon et Descartes exprimaient la pensée de tous les physiciens modernes quand ils écrivaient, le premier : « La recherche des causes finales ressemble à la vierge consacrée au Seigneur, elle est stérile et n'enfante point », et le second : « Les causes finales peuvent servir à la piété, elles ne servent de rien à la science ».

D'un autre côté on fit la chasse aux formes essentielles et aux facultés. Plus de forces occultes, plus de qualités mystérieuses découlant de formes obscures et inattingibles. Les physiciens du XVIe siècle ne veulent connaître que les faits et déterminer par la mesure leurs relations. Descartes élimine de la matière tout ce qui est dynamisme latent, fût-ce même la pesanteur, pour n'y laisser que l'étendue et le mouvement. Le monde extérieur tout entier s'explique par le mécanisme comme le monde intérieur s'explique par la pensée et Dieu est à la fois la cause et du monde externe et du monde interne : en lui, en son essentielle perfection résident la cause et l'explication suprêmes, aussi bien de tout ce qui est que de la connaissance que nous en avons. Cependant les physiciens modernes ramènent l'explication à une des sortes de causalité aristotélique, à la cause efficiente et, bien que rejetant les formes aristotéliques, ils en retiennent cependant ce qui peut-être en constitue l'essentiel, à savoir la législation, la constance dans la répétition, l'uniformité de processus dans la production des faits, l'invariabilité des relations numériques. Les formes sont ainsi remplacées par des formules, les essences par des équations. L'intelligible, ce que Descartes appelait les idées claires et distinctes, se substituait aux images imprécises et des mesures que chacun pouvait vérifier à des conceptions en faveur desquelles on ne pouvait alléguer que des argumentations purement verbales.

Cependant ces formules, ces relations mathématiques, ces lois physiques étaient-elles autre chose que des constatations, donnaient-elles vraiment des explications? Les savants et les philosophes le croyaient certainement : s'occupant surtout de la nature extérieure, ils confondaient le fait avec les mesures qui le précisent

et ils voyaient dans la liaison successive des faits une sorte de causalité efficiente qu'ils se représentaient sous des formes mécaniques.

> Mainte roue y tient lieu de tout l'esprit du monde,
> La première y meut la seconde,
> Une troisième suit, elle sonne à la fin.

Toutes les explications de Descartes, semblables en cela à celles de Galilée, sont des explications machinistes. On retrouve encore de nos jours chez les physiciens anglais cette sorte d'explication.

III

Cependant Malebranche avait fait voir par une analyse rigoureuse et qui devançait la démonstration que l'on attribue trop souvent à Hume que nous ne pouvons constater entre deux faits successifs rien autre chose que la succession et que la causation, comme dit Hume, l'influence d'un fait sur l'autre ne peut être qu'imaginée. Rien dans le fait ne garantit donc l'existence d'une causalité d'ordre mécanique [1]. Bien plus, soutient Malebranche, tout y répugne. La continuité de l'étendue dans le monde matériel fait de l'univers un seul corps dont toutes les parties sont liées mais sans que rien passe ou puisse passer d'une partie dans les autres. Elles se meuvent, simultanément ou successivement, mais il n'y a rien en chacune d'elles qui puisse expliquer le mouvement des autres. Les mouvements sont liés, ordonnés, mais ne se transmettent pas. Dieu est la seule cause, la seule force qui produit l'ensemble et le détail de tout ce qui est mouvement. C'est lui qui, au moment du choc, meut la bille choquée, comme c'est lui qui informe l'âme des dispositions du corps et qui meut le corps conformément aux volontés de l'âme. En Dieu seul se trouve l'explication véritable de tous les événements matériels.

Si de cette conception on retranche Dieu pour ne garder que ce qui est donné dans l'expérience, on arrive à cette conclusion qu'il n'y a dans le monde que les faits et leurs relations, c'est-à-dire, comme s'exprima plus tard le positivisme, des faits et des lois. Et on devra alors, si l'on veut ne rien affirmer de plus que ce qu'en-

1. Cf. notre *Essai sur le libre arbitre*, 1re partie, l. III, ch. II, p. 173. 1re édit., Paris, 1887.

ferme en elle-même cette pensée, reconnaître que le physicien ne peut faire que des constatations et non pas donner des explications. Il peut savoir, prévoir et pourvoir, il doit renoncer à essayer de comprendre.

Mais ces conséquences que le XVIIIe siècle entrevit ne devaient se développer nettement qu'à la fin du XIXe et dans les premières années du XXe. Il fallait, pour qu'elles fussent acceptées et même pour qu'elles fussent nettement conçues, que la métaphysique eût perdu de son crédit et qu'en tout cas elle fût nettement distinguée de la physique. La discussion de Malebranche a contribué beaucoup à cette division du travail, elle ne pouvait la produire tout de suite.

Cependant quelque chose était acquis : l'explication mécanique n'en est pas une. Ce n'est pas le mouvement qui explique le mouvement car les mouvements se suivent mais ils ne se causent pas. A l'explication mécanique Malebranche substitue une explication métaphysique transcendante et théologique. L'explication est ainsi réduite à deux termes : la chose à expliquer et le principe d'explication, Dieu, à vrai dire, seule et unique explication. Leibnitz continue Malebranche mais entre le mouvement et la cause suprême il introduit une infinité de degrés et de modes d'explication. La bille qui en choque une autre n'est pas la cause mais la raison du mouvement de cette autre et cette raison à son tour est liée à une infinité d'autres raisons car la bille choquante est liée à tous les autres mouvements qui se trouvent, se sont trouvés et même se trouveront dans le monde; ces liaisons ne sont pas d'ordre physique, elles ne sont ni palpables ni visibles, elles sont d'ordre idéal. Car Dieu, pour créer le monde, a dû voir se présenter devant son intelligence toute l'infinité des possibles; en même temps cette même intelligence discerne parmi les possibles tous ceux qui le sont ensemble, qui ne s'excluent pas. Il y a donc là des liaisons d'ordre intellectuel, d'ordre idéal qui unissent certains possibles à l'exclusion de tous autres; ces liaisons ne peuvent être appelées que des raisons. Ces raisons sont toutes simples, dérivées du principe de contradiction, leur contradiction serait absurde. Mais chaque système de compossibles forme un monde, constitue l'essence d'un monde possible, il faut que la volonté de Dieu choisisse parmi tous ces mondes. Sa sagesse ne se décide pas sans raison,

sa bonté lui fera choisir le meilleur. Le monde réalisé est donc un système compossible tel que chacun des êtres, chacun des événements de ce monde est ordonné par rapport à tous les autres et tous par rapport à chacun de façon à ce que le maximum d'être, de bien soit réalisé. Il s'ensuit que rien n'arrive sans cause, sans raison, que tout est fonction de tout, l'ensemble fonction de chaque partie et chaque partie fonction de l'ensemble et par suite fonction de chacune des autres parties. Le savant, chaque fois qu'il constate une loi de la nature, découvre un élément de raison et le philosophe, alors même qu'il ne remonte pas jusqu'à Dieu, retrouve cependant la pensée divine chaque fois qu'il applique avec justesse le principe d'identité ou bien le principe de raison. Ainsi Leibnitz adopte deux modes ou principes d'explication : les essences et les causes. Les essences considérées en elles-mêmes sont régies par le principe de contradiction, mais elles ont en outre des raisons d'être d'ordre synthétique et ces raisons se trouvent dans l'ensemble du monde réel. Dans l'ordre des causes Leibnitz paraît conserver les diverses causalités distinguées par Aristote, et peut-être les garde-t-il en effet, il n'en change pas moins considérablement la signification. Il dit en plus d'un endroit que la raison suffisante se décompose en raisons antécédentes qui constituent l'ordre de la causalité efficiente et en raisons conséquentes qui constituent l'ordre de la causalité finale. « Il y a de la géométrie partout et de la morale partout ; et c'est la morale qui est la raison d'être de la géométrie. » Leibnitz réhabilite donc les causes finales, elles ne lui paraissent pas moins nécessaires à l'explication que les causes efficientes. Mais il se garde bien d'assigner à chaque être ou à chaque événement un but exprès comme faisaient les anciens cause-finaliers, il dit seulement que tout a sa raison dans l'avenir comme il l'a dans le passé, parce que l'avenir, le présent et le passé ne font qu'un seul monde dans lequel tout est lié en vertu de l'unité et de la bonté de la pensée créatrice. Kant n'aura, pour ainsi dire, qu'à traduire en termes nouveaux la pensée de Leibnitz pour définir la cause finale : un ensemble qui détermine ses parties. Ainsi entendue la finalité se trouve dans toute relation synthétique et par conséquent elle se rapproche de la forme aristotélique au point de se confondre presque avec elle. Rappelons-nous les exemples donnés par Aristote lui-même, l'accord que produi-

sent deux notes. Expliquer le rapprochement des deux notes par leur forme, c'est-à-dire par l'accord, n'est-ce pas expliquer les parties par l'ensemble? Et c'est aussi bien ce que fait toute énonciation d'une législation scientifique. C'est en ce sens que nous écrivions jadis : « La cause finale n'est qu'une causalité efficiente pensée, car toute synthèse est pensée et il ne peut y avoir synthèse et ensemble en dehors de la pensée[1]. »

Il semblerait donc que les physiciens auraient dû renoncer à toute explication par les causes et se borner à constater et à formuler les lois que l'expérience pouvait leur découvrir dans les faits. C'est aussi bien, semble-t-il, ce que voulait dire Newton quand il parlait de « l'attraction universelle » et qu'il disait : « Je n'imagine aucune hypothèse », tout se passe *comme si* les corps s'attiraient en raison directe de leurs masses et en raison inverse du carré de leurs distances. L'attraction n'était à ses yeux qu'un terme de comparaison destiné à fournir une image facile à considérer et à retenir mais qui n'avait aucune prétention à représenter exactement l'essence intime des faits. Cependant on peut voir jusqu'à nos jours se perpétuer chez les savants cette tradition qui consiste à vouloir comprendre ou faire comprendre les faits et les lois, pour cela à les expliquer et à les expliquer par les causes.

IV

Reprenons les choses au point où nous les avions laissées au moment où nous avons dû demander à l'histoire des idées quelles ont été et dans quel ordre se sont succédé les diverses espèces d'explications.

Il y a des choses très familières dont l'homme ne s'étonne pas, qui n'excitent pas la curiosité et ce sont ses propres sensations. Ce sont elles qui constituent l'expérience, celle du sens commun comme celle du savant et du philosophe, c'est à elles que se réfèrent toutes les explications qui donnent satisfaction à la curiosité du sens commun car, nous l'avons vu, ces sortes d'explications consistent à ramener à l'expérience commune les choses qu'on veut expliquer. Mais à mesure que progresse la réflexion les sensations

1. *La Causalité efficiente*, in-12, Paris, 1893.

elles-mêmes deviennent un sujet d'étonnement, elles éveillent la curiosité. Je touche, je vois, j'entends, je goûte, je flaire, j'ai froid, j'ai chaud, j'éprouve du plaisir et de la douleur : toutes ces sensations sont immédiatement senties, chacune a sa qualité propre bien spéciale, bien déterminée, cette qualité comme telle n'a besoin d'aucune explication. En l'éprouvant nous sentons une modification du moi qui est ce qu'elle est, qui nous est révélée par la modification même. Je sais ce que j'éprouve quand je vois, quand j'entends, quand j'ai chaud, quand j'ai froid, quand je jouis, quand je souffre. Je puis ne pas savoir comment tout cela se nomme, mais je sais ce que c'est dès que je le sens. Cela se suffit à soi-même. On n'a pas besoin d'aller au delà. Ou du moins on n'en a pas besoin tant qu'on reste dans le domaine tout subjectif de la conscience, de la pure sensation.

Mais dès que s'exerce la réflexion on dépasse ce domaine, on sort de la pure subjectivité et aussitôt il faut expliquer. Je touche, mais d'où vient que je touche? qu'est-ce que je touche? J'entends? qu'est-ce que j'entends? d'où vient que j'entends? Je souffre, qu'est-ce donc qui me fait souffrir? Quand de telles questions se posent, chacune des réponses qu'on leur peut faire constitue une explication. Chaque sens pose pour son compte les mêmes questions et c'est pour y répondre que la physique s'est constituée, l'optique cherchant à expliquer la lumière et les couleurs, l'acoustique les sons et ainsi de suite, en sorte qu'Aristote pouvait dire : un sens de moins, un genre de moins, une science de moins.

J'entends une succession de sons semblables graves et lents, coupés de silences réguliers, je dis : Une cloche tinte, — voilà une explication. Je me suis expliqué à moi-même mes sensations auditives en les rapportant à l'objet que j'appelle cloche et à une façon spéciale de faire aller le battant sur les parois. Si je pousse l'explication un peu plus loin je dirai que le battant frappant la paroi métallique l'a fait vibrer, que ces vibrations ont fait naître dans l'air des ondulations qui, propagées jusqu'à mon oreille, ont fait vibrer le tympan, d'où excitation du nerf acoustique, puis des centres auditifs et finalement sensation. L'explication alors pourra paraître complète puisque nous y voyons déroulées d'une façon continue toutes les conditions extérieures de la sensation sonore : la cloche, le battant, les vibrations, les ondes sonores, le tympan,

le nerf acoustique et les centres cérébraux. Tous les hommes peuvent dire : c'est une cloche qui tinte, expliquer la sensation par un objet; pour ajouter à cette première explication les autres intermédiaires, il faut être un peu savant, savoir un peu de physique et un peu de physiologie. Mais ces deux explications constituent-elles deux espèces différentes? Diffèrent-elles en nature ou simplement en degré?

En quoi consiste donc la première? Elle dit : Ma sensation sonore s'explique par le tintement d'une cloche. Cela signifie d'abord : ce que j'entends est lié à quelque chose que j'ai vu ou touché, que je ne vois pas, que je ne touche pas, que je pourrais voir ou que je pourrais toucher, ou encore : ma sensation sonore est liée à une sensation visuelle ou tactile possible. Mais ce n'est pas tout. Il ne suffit pas qu'une sensation soit liée à une autre pour être expliquée par elle. il faut encore que la sensation explicative soit regardée comme la condition sans laquelle la sensation expliquée ne pourrait pas exister. Et nous voyons alors que les sensations sapides, olfactives, sonores ne sont pas explicatives. On n'explique pas la vision et le tact par le son, ni par la saveur, ni par l'odeur, mais on explique au contraire l'odeur, la saveur, le son par la vision et par le tact. Et de même on explique la vision par le tact, mais non pas le tact par la vision. C'est qu'on peut toucher sans voir et voir sans entendre, mais on ne peut pas voir sans pouvoir toucher, on ne peut pas entendre ce qui par nature échapperait complètement à la vue ou au toucher, on ne peut pas davantage sentir ni goûter l'invisible ou l'impalpable. Or, ce sans quoi quelque chose ne peut être est précisément ce que l'on nomme la ou les conditions d'existence de cette chose. La visibilité et la tactilité sont donc des conditions d'existence de toutes les autres sensations, et le tact est la condition d'existence de la vision. Nous voyons par là pourquoi nous expliquons les sons en disant : ces sons proviennent d'un objet visible, palpable, que j'ai vu, touché, ou dont j'ai vu et touché le semblable. L'explication se fait donc ici par la liaison d'une représentation (le son) à une représentation hétérogène (vision ou tact) regardée comme condition de la première ou, en bref, toute explication se fait par l'énoncé de la condition d'existence de la chose à expliquer. C'est bien cela même que nous faisons en disant : « J'entends une cloche qui tinte ».

Celui qui, plus savant, intercale entre le son et la cloche les autres intermédiaires fait-il quelque chose de différent? Il ne le semble pas. Car les vibrations de la cloche, les ondulations de l'air, l'excitation du nerf acoustique et des centres cérébraux ne sont encore que des suites de conditions dont chacune exprime quelque fait qui, alors même qu'il n'est que conçu ou imaginé, ne peut exister réellement que s'il est en lui-même de nature palpable ou visible. Des vibrations qui, par nature, échapperaient à la vue ou au tact ne seraient plus des vibrations, tout de même des ondulations; une excitation nerveuse ou cérébrale qui ne se traduira par rien de visible ou de palpable n'aurait aucune existence concevable. Le savant explique donc comme l'ignorant en ramenant le conditionné à une condition d'existence hétérogène au conditionné. Alors même que la science serait plus précise et plus complète et que, la cloche donnant le *fa* grave, par exemple, on saurait que les vibrations sont au nombre de 174 par seconde, rien au fond ne serait changé, sauf que l'on pourrait représenter le son par un nombre et que, grâce à cela, on pourrait ne considérer que ce nombre, et en lui appliquant les lois de l'acoustique, par le calcul, en tirer des prévisions en vue de nouvelles sensations. Il y aurait donc une représentation des sons par un nombre, de la qualité par la quantité. Mais on regarderait toujours la quantité, le nombre des vibrations comme la condition hétérogène du son.

L'explication, telle que nous venons de la découvrir, paraît donc être une régression du conditionné à la condition; le conditionné se trouvant hétérogène à la condition, cette régression est donc de nature essentiellement synthétique. On explique le son par autre chose que lui-même ou, comme aurait dit Platon, on l'explique par l'autre du son.

Mais puisque l'expliqué ne peut être sans ce qui l'explique, tandis que l'explicatif peut être sans ce qui est expliqué par lui, il y a donc dans ce qui explique quelque chose de plus que dans l'expliqué, une suffisance qui manque à ce dernier, quand ce ne serait que l'antériorité d'existence; ce qui explique doit donc être considéré comme possédant une supériorité. Et nous voici revenus à la cause efficiente au sens ou à très peu près où l'entendait Aristote. Car qu'est-ce qu'une condition qui par sa supériorité détermine une existence sinon une cause efficiente? Aussi voyons-

nous que nos savants, semblables en cela à tous leurs anciens, regardent les vibrations de l'air comme les causes du son ou les ondulations de l'éther comme celles des couleurs. Et en cela même nous constatons que nos sensations auditives sont regardées comme d'un ordre inférieur à nos sensations visuelles et tactiles. Cependant les sons qui nous donnent le langage ne sont certainement pas inférieurs aux visions et tacts. Mais il suffit pour que les sensations tactiles et visuelles puissent servir à l'explication des auditions que les premières soient plus irréductibles que ces dernières, c'est-à-dire que tout ce qui peut produire un son soit susceptible d'être vu ou d'être touché, tandis qu'il y a des objets visibles et palpables qui demeurent silencieux. Donc le son ne va pas sans la visibilité ou la tactilité, tandis que tactilité et visibilité existent sans sonorité. On pourra donc toujours ramener le son à la vision et non pas la vision ou le tact au son. Ainsi donc quand on rattache le son au mouvement comme à sa cause, on ne fait que substituer des sensations d'ordre visuel ou tactile à une sensation sonore; en lisant, par exemple, le nombre de vibrations inscrites par un diapason sur un papier enduit de noir de fumée on substitue un texte plus facile à lire à un autre plus difficile, on lit dans la langue de la vue ce que l'ouïe avait éprouvé. Cette supériorité de la vue sur l'ouïe lui vient de sa plus grande facilité. Et la raison profonde de cette facilité, commune d'ailleurs à la vue et au toucher, se trouve dans la spatialité commune de leurs données. Les visions et les tacts nous donnent les uns et les autres des formes, des figures, des étendues; visions et tacts se dessinent et se situent également dans l'espace.

Voici donc que nous apparaît un fait qui mérite de nous arrêter, c'est que les sensations spatiales, visions et tacts, se présentent comme explicatives des autres et en particulier des sensations de l'ouïe. Ramener les sons à des vibrations c'est les expliquer par le tact, et mesurer par la méthode graphique la hauteur d'un son, c'est expliquer cette hauteur par la vision, c'est dans les deux cas expliquer le son qui n'existe que dans le temps par le mouvement, c'est-à-dire par des considérations d'ordre essentiellement spatial. Ainsi l'espace paraît plus explicatif que le temps et il l'est en effet puisque les textes écrits dans sa langue sont plus faciles à lire. Et cela doit être ainsi puisque expliquer c'est faire comprendre et

faire comprendre c'est ramener l'inconnu au connu, l'obscur au clair et en fin de compte le difficile au facile.

Le procès explicatif se poursuit dans la même voie. Les sensations visuelles à leur tour sont ramenées à des ondulations éthérées, c'est-à-dire que la qualité subjective sensorielle est regardée comme expliquée quand on a trouvé son équivalent objectif dans la langue de l'espace et du mouvement. Le savant a recours à des rayons dans la théorie newtonienne, à des ondes dans la théorie de Fresnel, mais rayons ou ondes doivent être dans l'espace et par conséquent susceptibles de mesures vérifiables. Il en est de même pour les sensations de froid et de chaud — on leur substitue les variations de dilatation visibles et mesurables dans le tube du thermomètre; pour les sensations de pesanteur — on leur substitue les oscillations visibles du fléau de la balance, le visible équilibre des plateaux et les poids visiblement gradués. Et toutes les sciences suivent les mêmes méthodes : le chimiste réduit toutes les réactions à des constatations de poids, à des dégagements de chaleur, de lumière, d'électricité, finalement à des déplacements atomiques ou moléculaires et le biologiste à son tour explique par des phénomènes chimiques tout ce qui se passe dans les corps vivants.

V

Les lois scientifiques expriment un conditionnement et par là même elles paraissent fournir une explication des faits. — Pourquoi cette eau est-elle gelée? — Parce que le thermomètre est descendu au-dessous de zéro. Le cas particulier semble avoir sa raison d'être et par conséquent son explication dans la loi générale. Nous ne pensons en effet qu'à l'aide d'idées générales et de noms communs, nous ne manions aisément que des représentations abstraites. Aussi nous paraissent-elles plus intelligibles que les sensations, que les représentations concrètes et singulières. En faisant rentrer les êtres ou les faits singuliers dans des cadres généraux, nous ramenons encore ici l'inconnu au connu, le nouveau à l'ancien, nous facilitons l'incorporation à notre vie mentale de la représentation nouvelle; psychologiquement, l'étonnement cesse. Comme tout à l'heure et pour les mêmes raisons, nous disons que nous comprenons. C'est pour cela que à peu près tous les philosophes

ont regardé le général et l'intelligible comme synonymes et que Platon a vu en lui la raison d'être de toutes choses, le principe universel d'explication.

Mais les lois peuvent être de deux sortes : ou ce sont des lois de sens commun : *les hommes sont mortels* ou ce sont des lois vraiment scientifiques : sin $i = n$ sin r. Entre les lois de simple sens commun et les lois vraiment scientifiques il y a une infinité de degrés. Cette loi de la thérapeutique : la quinine guérit la fièvre n'est presque qu'une loi du sens commun: les lois physiologiques sont d'un degré plus élevé, par exemple : la croissance est fonction de la glande thyroïde. Cette loi n'exprime qu'une relation où n'intervient aucune mesure, elle manque par là même de précision et demeure inférieure aux lois physiques formulées en équations. Les lois peuvent servir à l'explication toutes les fois qu'on cherche en elles une raison d'existence. Exprimant un conditionnement, la nécessité d'une relation, elles expliquent l'un des termes de la relation par les autres termes, le conditionné par le conditionnant. — Pourquoi ce malade n'a-t-il plus la fièvre? Parce qu'il a pris de la quinine. — Pourquoi cet homme est-il paralysé du côté droit? Parce qu'il a une hémiplégie de l'hémisphère gauche. — Pourquoi l'eau monte-t-elle dans les corps de pompe? Parce que l'air est pesant. — Pourquoi le spot se déplace-t-il sur le cadran du galvanomètre? Parce que le courant passe.

M. Duhem et M. Édouard le Roy soutiennent qu'entre ces deux sortes de lois il y a une hétérogénéité complète. Il est permis de se demander pourquoi. Quelle que soit la distance qui sépare la loi de sens commun de la loi vraiment scientifique, quel que soit le nombre des symboles intercalés entre le fait concret et la formule des lois, il ne paraît pas évident que ces deux sortes de lois soient de nature essentiellement différente. Elles diffèrent en degrés sans doute, en complexité, mais non en nature. La loi scientifique, pour arriver au degré de précision qu'elle veut atteindre, use de symboles, se sert d'instruments, lesquels à leur tour supposent d'autres lois, d'autres théories, d'autres symboles. Pourtant il ne semble pas que entre la loi de sens commun : les corps tombent, et les formules mathématiques des lois de la pesanteur il se soit tout à coup et à un moment donné creusé quelque hiatus. Et je suis persuadé que si MM. Duhem et Ed. Le Roy voulaient bien appli-

quer à cet objet leurs connaissances spéciales et leurs admirables facultés d'analyse ils arriveraient facilement à établir la thèse entièrement opposée à celle qu'ils ont soutenue. D'un certain point de vue il est vrai que tout est discontinu et d'un autre il n'est pas moins vrai que tout aussi bien est continu.

En réalité l'ignorant et le savant font tous deux des abstractions et toute abstraction, même extraite directement des objets, n'en est qu'un schéma, une sorte de symbole représentatif. Pour l'ignorant, le rayon lumineux est un faisceau rectiligne qui va de la bougie à son œil, il peut l'isoler en clignant des yeux; pour le savant, le rayon se réduit à une ligne sans épaisseur et qu'il n'a même pas besoin de se représenter comme lumineuse sur tout son trajet, c'est une simple conception géométrique. Mais entre le faisceau lumineux de l'ignorant et la ligne purement géométrique du savant y a-t-il autre chose qu'un accroissement d'abstraction et de simplification? En réalité tout vient des sens et tout y retourne, les élaborations que l'esprit fait subir aux données sensibles, pour être infiniment plus complexes, plus subtiles, plus précises chez le savant que chez l'ignorant, ne sont pas d'une autre nature, et l'ingénieur ne raisonne pas autrement que le manœuvre : seulement, le premier se rend compte des étapes qu'il parcourt et, s'il se trompe, il saura découvrir à quel point il devra chercher le commencement de l'erreur.

C'est ainsi que toute loi, exprimant des conditions d'existence fondées sur une réalité, peut servir à l'explication. Et pour bien se rendre compte de quelle nature est cette réalité il faut voir quelle est pour le sens commun aussi bien que pour le savant la première origine de toutes les lois. Tout le monde reconnaît que cette origine se trouve dans l'expérience. Or, l'expérience n'est pas autre chose que la somme de nos sensations. Éclairée, unifiée et rendue significative par l'esprit, c'est entendu, mais le plus fruste et le plus grossier des entendements éclaire aussi, unifie et rend significatives ses sensations. Tout être, tout objet, tout fait ne nous apparaissent que comme des groupes de sensations. Et c'est pour cela même qu'un être n'est pour nous qu'une suite continue de faits en sorte que les lois des êtres sont aussi des lois de faits. Un être n'existe que dans son histoire et cette histoire se décompose en événements. Qu'il y ait une loi du développement continu de

ces événements, une raison intérieure de leur suite et de leur apparition, ou que cette raison demeure étrangère, extérieure à l'être, de toute façon l'être n'est rien de plus que ses événements et la loi qui les relie.

VI

Mais la science ne contient pas que des lois, elle comprend encore des théories. Or, les théories ne paraissent être que des systèmes explicatifs. Théorie de Ptolémée avec ses sphères de cristal et ses épicycles; théorie de Copernic avec le soleil immobile au centre du monde et la valse des planètes autour de lui; théorie de Descartes avec ses tourbillons et sa matière subtile; théorie de Kant, théorie de Laplace avec leur nébuleuse primitive où se forment des noyaux solides qui se meuvent et s'équilibrent selon les lois de Newton; théorie des fluides lumineux de Newton; théorie des ondulations de Fresnel; théorie électro-dynamique; théorie des espèces invariables de Cuvier; théorie de l'évolution de Lamarck, de Darwin ou de Hæckel, toutes ces imaginations grandioses paraissent bien n'avoir pour but que de relier les unes aux autres dans un ensemble les diverses lois et par conséquent de servir à expliquer les lois comme les lois servent à expliquer les phénomènes. C'est ainsi que l'entend Descartes des « suppositions » qu'il fait. Et la plupart des théoriciens, sinon tous, ont pensé comme Descartes que le succès des explications, c'est-à-dire la correspondance des suppositions aux lois qu'on en peut déduire constitue une preuve de la vérité des suppositions ou des théories.

Comment s'opèrent ces explications? La théorie explique en nous fournissant des images, des symboles qui nous permettent de relier facilement les lois les unes aux autres. Ce sont comme des lignes ou des tracés imaginaires qui permettent la distribution aisée des connaissances et des rapports que la mémoire veut conserver. Le célèbre polygone du professeur Grasset en est un exemple des plus caractéristiques. Le fond de toute théorie est une image familière, ou tout au moins facile à former; l'histoire ou le développement de cette image permet de relier de façon continue les diverses lois et on regarde alors ces lois comme expliquées grâce à cette liaison imaginative. L'établissement de toute théorie est basé sur deux

postulats : 1° les lois sont liées entre elles; 2° leur mode de liaison peut être symbolisé par l'image qui fait le fond de la théorie. Ici encore l'explication s'opère par une substitution. On substitue à une liaison dont on ignore le mode un mode imaginatif qui rend à peu près les mêmes services que le mode ignoré de liaison. On remplace l'inconnu par le supposé et ce supposé est choisi dans le champ des images parce qu'il est ainsi plus plastique et qu'on peut plus aisément l'assouplir à toutes les exigences des faits expérimentaux. Ces images d'ailleurs nous étant très familières, nous les manions aisément et les facilités, les commodités que l'esprit y trouve leur confèrent une supériorité d'où dérive leur caractère explicatif et d'où l'on peut déduire leur valeur. Et c'est ici, pour représenter aux yeux les modes d'action supposés par la théorie, que triomphent les modèles où se plaisent les physiciens anglais,

Ces savants ne peuvent comprendre un fait ou une loi que s'ils peuvent imaginer ou réaliser un modèle qui leur reproduise en faits mécaniques les diverses péripéties du fait dont ils veulent se rendre compte : « Je ne suis jamais satisfait, dit W. Thomson cité par M. Duhem[1], tant que je n'ai pu construire un modèle mécanique de l'objet que j'étudie; si je puis faire un modèle mécanique je comprends, tant que je ne peux pas faire un modèle mécanique je ne comprends pas. » Aussi M. Duhem se plaint-il que « dans un livre destiné à exposer les théories modernes de l'électricité, à exposer une théorie nouvelle, il ne soit question que de cordes qui se meuvent sur des poulies, qui s'enroulent autour de tambours, qui traversent des perles, qui portent des poids; de tubes qui pompent de l'eau, d'autres qui s'enflent et se contractent; de roues dentées qui engrènent les unes les autres, qui entraînent des crémaillères : nous pensions entrer dans la demeure paisible et soigneusement ordonnée de la raison déductive, nous nous trouvons dans une usine[2] ».

Modèles ou théories, toutes ces sortes d'explications ne sont guère autre chose que des comparaisons. *Tout se passe comme si....* Dans la théorie de l'attraction universelle, tout se passe comme si les corps agissaient les uns vis-à-vis des autres à la

1. *La théorie physique, son objet et sa structure*, in-8, Paris, 1906.
2. *Ib.*, p. 111.

façon des aimants. Crookes compare les phénomènes de radiation à un bombardement atomique; dans la théorie optique des ondulations, tout se passe comme si dans un milieu impondérable, l'éther, la lumière produisait des mouvements ondulatoires semblables à ceux de l'atmosphère ou de l'eau.

D'où M. Duhem conclut qu'en fin de compte toutes les prétendues explications des physiciens ne sont guère que des constatations de faits complexes et singuliers. Aussi affirme-t-il hardiment que le savant ne peut que savoir mais non pas comprendre, que les lois constatent mais n'expliquent pas. Leurs formules n'expriment que des relations symboliques, elles ne sont ni vraies ni fausses, seulement approximatives, toujours provisoires; selon l'expression d'Henri Poincaré, « elles ne sont pas vraies, elles sont commodes ».

M. Duhem admet l'utilité du symbolisme et même sa nécessité. Il a plus de peine à reconnaître la valeur des modèles que se fabriquent les physiciens anglais. Il n'y voit guère que des métaphores, à peu près semblables à celles qui amusent les littérateurs. Est-ce tout à fait exact et les métaphores littéraires n'ont-elles pas d'autre but que de plaire au lecteur et de l'amuser? N'ont-elles qu'une valeur de jeu ou au contraire ont-elles un but plus sérieux? Si la comparaison, si la métaphore me font mieux saisir la pensée, le sentiment du poète ou de l'orateur, dirai-je qu'elles sont fausses et qu'elles sont vides? Et de même si, après avoir construit un modèle, Thomson ou tout autre physicien se représente mieux la suite des phénomènes et leur connexion, le modèle n'aura pas été inutile, il aura fourni à la vérité un support imaginatif, il n'aura, nous le voulons, rien appris sur la nature foncière des phénomènes mais il aura permis de se les représenter dans leur ordre et de les retenir. Comparaison sans doute n'est pas raison mais la comparaison est cependant une sorte de raison car elle fait rentrer des choses nouvelles et inconnues dans le cadre des choses connues. Et par le sens, il est vrai, mais le sensible n'est-il pas aussi un mode de connaissance? Par cette comparaison l'inconnu entre dans une catégorie de l'être.

Le rôle que M. Duhem attribue au symbolisme, Thomson et ses compatriotes le demandent au mécanisme. Ils se servent du mécanisme pour l'enseignement, pour la déduction. C'est pour eux une

sorte de schéma en apparence concret, en réalité abstrait dont ils se servent comme M. Duhem dit que les Français et les Allemands se servent de leurs schémas symboliques. Et de même que M. Duhem reconnaît que le schéma symbolique doit subir des modifications et des corrections à mesure que de nouvelles particularités se présentent ou que l'on veut arriver à des précisions plus grandes, de même les Anglais devront modifier leur modèle chaque fois qu'il y aura un élément nouveau dont ils cherchent l'explication.

A la fin de cette première partie de notre étude nous arrivons à reconnaître que le procès explicatif a passé par un certain nombre de phases. Le sens commun a commencé par expliquer par des images et par des comparaisons, puis la philosophie a cherché l'explication dans les conditions d'existence : devenir, être, atomes, nombres, substances, essences, idées. Aristote ramène toutes les explications aux relations exprimées par les quatre sortes de causalité. Après lui c'est surtout à la causalité efficiente et à la causalité finale que se réduiront toutes les explications. Malebranche, Hume, Leibnitz réduisent le mécanisme à des relations idéales, purement conceptuelles, formelles, eût dit Aristote. Leibnitz pense que ces relations expriment des raisons et sont conditionnées par les fins suprêmes poursuivies par le Créateur. La science moderne tend à supprimer ou du moins à négliger toute raison d'ordre métaphysique pour expliquer les lois, elle regarde cependant encore les lois comme des explications des faits, elle se sert d'images ou de théories pour relier entre elles les diverses lois et bien qu'elle proclame la différence qui existe entre le fond réel des phénomènes et les images dont se servent les théories, bien qu'elle insiste même sur le symbolisme des théories, elle ne se sert pas moins des symboles théoriques pour expliquer le réel. Seuls, quelques esprits plus rigoureux ou plus clairvoyants assurent que les lois elles-mêmes ne sauraient fournir aucune espèce d'explication. Et ainsi tous les efforts de l'homme pour comprendre la nature auraient fait faillite. La psychologie explique comment, à l'aide de comparaisons, par le rapprochement des faits nouveaux et des faits anciens, par la substitution des images familières aux images surprenantes, l'homme s'est habitué à manier aisément de

nouvelles conceptions, comment par suite, l'étonnement a cessé, comment la curiosité s'est tenue pour satisfaite. Mais y a-t-il là véritablement progrès dans l'intellection, dans la compréhension du monde? L'homme a-t-il davantage pénétré au fond des choses? C'est ce que l'on peut contester, c'est ce que l'on conteste et on dit : « Nous pouvons savoir mais non pas comprendre. L'esprit humain constate, mais n'explique pas. Il sait et ne comprend pas. » Il nous reste, pour être complet, à discuter cette thèse, c'est-à-dire qu'il nous faut, après avoir essayé de dire quelle est la nature des explications, rechercher quelle est leur valeur.

(*A suivre.*)

GEORGE FONSEGRIVE.

L'idéal quiétiste

Il ne s'agit pas, comme on pourrait le supposer d'après le titre ci-dessus, d'une étude historique de la doctrine qui sous le nom de quiétisme ou tout autre analogue, s'est affirmée dans les grandes religions en désaccord avec l'orthodoxie qui l'a toujours condamnée.

Il ne s'agit pas non plus de cette modalité du tempérament, du caractère qui a pour marque propre l'apathie, l'aspiration invincible vers le repos, paresse innée ou acquise, état d'atonie, de faiblesse inhérente à la maladie, l'âge, etc.

Est également en dehors de notre sujet, la tendance au moindre effort, considérée comme loi psychologique. Nous l'avons étudiée ailleurs et nous n'aurons même pas l'occasion de la mentionner dans ce travail.

Pour déterminer la matière de notre étude mieux que par des négations, prenons comme point de départ la distinction simple et d'observation banale de deux types humains bien tranchés, — au moins sous leur forme pure : les actifs et les inactifs.

Les premiers ont besoin d'être toujours en mouvement et leur vie se dépense surtout extérieurement. Nous n'avons rien à en dire.

Les seconds tendent à se renfermer en eux-mêmes et leur vie s'écoule surtout intérieurement. La grande majorité de ces pacifiques qui aiment la paix à des degrés divers et pour différentes raisons ne nous intéressent pas. Mais parmi eux émerge un groupe plus attrayant : les *contemplatifs*. C'est dans ce groupe restreint que se rencontre le fait rare, — beaucoup plus rare encore qu'il ne paraît — que nous essayerons d'étudier. C'est un état d'âme anormal, on peut même dire pathologique qui consiste en une perversion de l'instinct de la conservation qui, *au rebours de sa nature essentielle*, *tend avec persévérance vers la dissolution de la personnalité, laliqué faction du moi.*

Cette surprenante interversion a ses causes que nous rechercherons plus loin. A la rigueur, on peut admettre que tout contemplatif est un candidat à ce suicide psychologique; mais pour le réaliser, il faut un terrain préparé par sa nature pour l'éclosion et l'évolution de cette maladie. C'est son développement progressif que nous allons d'abord étudier.

I

Tous les besoins inhérents à notre organisation physique et psychique ont un point de convergence : la conservation de l'individu, et pour employer l'expression courante, nous trouvons en eux l'instinct de la conservation en exercice. Au sujet de cet instinct, on s'est livré à des discussions qui me paraissent assez oiseuses. L'instinct de la conservation est-il primitif? est-il dérivé? Quelques auteurs sont pour la première hypothèse; d'autres (notamment W. James, Sergi) penchent vers la seconde. Selon le point de vue, chacune des deux solutions est admissible et vraie. Au point de vue synthétique, l'instinct de la conservation est primordial, puisqu'il n'est pas autre chose que la résultante, la somme de toutes les tendances particulières de chaque organe essentiel : il n'est qu'une formule collective. Au point de vue analytique, il est secondaire, puisqu'il suppose avant lui toutes les tendances particulières en lesquelles il se résout; puisque chacun de ses éléments est simple, puisqu'il n'y ajoute rien et n'en est que la traduction dans la conscience.

L'important est de comprendre que l'instinct de la conservation n'est pas une entité; mais l'expression abréviative qui désigne un groupe de tendances fondamentales.

La solidité et la ténacité de cet instinct sont universellement reconnues. « Voyez, dit Schopenhauer, comme tout animal, même le plus chétif, affirme sa volonté de vivre dans tous ses actes. » La tendance à persévérer dans son être résiste à tous les chocs et assauts; elle se traduit dans son attitude tantôt défensive (la peur), tantôt offensive (l'attaque, la lutte). Comment se peut-il donc que la conscience humaine, chez quelques-uns, poursuive sa destruction, posée comme but final d'efforts persévérants?

Essayons de noter, au moins schématiquement les principales

étapes de cette destruction. Sans nous inquiéter pour le moment des conditions individuelles ou sociales qui favorisent l'éclosion et le développement de la tendance à l'anéantissement de la personnalité (nous y reviendrons en traitant des causes), notons le premier pas.

1° Il consiste dans le « renoncement au monde », c'est-à-dire à la vie sociale et même familiale, dans son élimination systématique. Notre personne est la synthèse unifiée de synthèses partielles qu'on a justement dénommées : notre moi physique, moral, religieux, professionnel et beaucoup d'autres. Sa destruction ne se fait pas d'un bloc. La plupart de ceux qui aspirent à l'idéal quiétiste ne dépassent pas ce premier stade.

On sait que la vie monastique, née dans l'Inde, s'est répandue, avec le Christianisme, dans l'Égypte, la Syrie, puis dans toute l'Europe et a pénétré même dans la religion de l'Islam. Toutefois, de ce fait, le moi social n'est pas anéanti mais seulement rétréci, atrophié. Il s'est formé de petites sociétés, créées et maintenues par une communauté de foi et de désirs dont l'état d'âme est bien exprimé dans ces vers que j'ai lus à la porte d'un vieux monastère.

J'ai quitté sans regrets les plaisirs de la terre.
Ils ne sont que chagrin, mensonges, vanités,
Contre moi jour et nuit j'ai déclaré la guerre
Pour reposer en paix pendant l'éternité[1].

2° Dans la seconde étape, nous entrons résolument dans la voie dont le terme final est la dénudation complète du moi. C'est la suppression de tous les rapports sociaux. C'est la solitude, l'isolement total : les anachorètes, les ermites. Les candidats à ce mode de vie deviennent beaucoup plus rares. Dans l'Inde, pays d'élection du quiétisme, le Brahmane, après avoir établi sa famille qui perpétuera les rites du sacrifice, se retirera, s'il aspire à une vie parfaite, dans les forêts profondes ou les montagnes solitaires, pour se livrer à une méditation sans fin. Je doute que chez la plupart de ces *yoguis*, elle soit profonde et variée. La répétition monotone de la syllabe sacrée O M doit les maintenir dans une sorte d'hypnose, dans un état de torpeur somnolente d'une vie impersonnelle.

1. Il ne s'agit que des ordres contemplatifs. Ceux qui font profession d'agir sont, par nature, en dehors de l'idéal quiétiste.

Mais en dehors de ce quiétisme amorphe et peu instructif, il y a l'état véritable de contemplation consciente, souvent décrit par les psychologues. C'est une forme d'intuition permanente ou prolongée qui n'est pas accompagnée d'effort, du moins apparent. Elle diffère en cela de l'attention et de la réflexion et aussi en ce qu'elle est toujours un état de jouissance : religieuse, esthétique, morale ou autre. Dans la contemplation, nous croyons avoir trouvé, sans travail, la connaissance par une vision presque passive. D'après les mystiques, c'est le degré le moins élevé de l'extase; mais c'est la fin de toute agitation, de toute inquiétude, de toute activité. C'est « une prière de silence et de repos ».

Le caractère impersonnel de la contemplation est évident. C'est un état où le moi n'a plus ni forme ni limites. C'est un miroir qui reflète, plutôt qu'une activité qui s'affirme par la préhension des choses.

3° La condamnation du *moi physiologique*, du corps, se traduit par l'ascètisme, sur lequel nous n'avons pas à insister, parce qu'il touche à notre sujet plutôt qu'il ne le pénètre. Il a sa raison dans la doctrine du dualisme psychophysique. Le corps avec ses besoins, ses appétits, ses instincts, qui engendrent les passions, doit être affaibli.

Les raisons qui entrainent vers la vie ascétique sont variées; l'expiation de fautes légères ou graves, cette croyance étrange que les martyres qu'on s'inflige sont agréables à la Divinité; — l'opinion très contestable que débiliter son corps, c'est renforcer son esprit, le rendre apte à une connaissance plus haute. Peut-être est-ce pour cela que les livres de l'Inde mentionnent des ascètes qui, par l'extravagance de leurs macérations et de leurs tortures volontaires, ont inquiété les Dieux tremblant de se voir détrôner. Il ne semble pas, cependant, que la plupart des vrais quiétistes aient abusé de l'ascèse. Il semble même que quelques-uns s'en sont abstenus. Mais cette attitude envers le corps a produit un effet curieux : le voici.

4° C'est la répudiation radicale du *moi moral* qui a été le grand scandale de cette doctrine. Pour l'exposer fidèlement, laissons parler un représentant célèbre du quiétisme : Molinos, qui fut condamné à Rome (en 1637) et resta enfermé en prison jusqu'à sa mort. « En cet état de perfection, dit-il, où l'homme est indifférent à

tous les actes extérieurs et intérieurs, il est dispensé de la pratique des bonnes œuvres qui ne sauraient rien donner à qui ne manque de rien; et telle est son indifférence à l'externe comme à l'interne que rien, pas même les imaginations les plus coupables, ne peuvent plus souiller ni affecter l'âme, ni le sentiment, ni l'intelligence, ni la volonté. Quand même une âme pareille commettrait des actes criminels, son corps ne serait en cela qu'un instrument. Intimement unie à Dieu, elle ne subirait aucune atteinte de ce qui agiterait les sens[1]. »

Mme Guyon qui ne connaissait pas les écrits de Molinos ni même son nom et qui a subi aussi une réclusion, fait des déclarations analogues à celles du moine Espagnol, quoique moins claires et moins hardies. « Le véritable ravissement, dit-elle, l'extase parfaite, s'opère par l'anéantissement total où l'âme perdant toute propriété passe en Dieu, sans effort et sans violence comme dans le lieu, qui lui est propre et naturel.... Ce qui me surprenait le plus, c'est que j'avais une difficulté extrême à dire mes prières vocales que j'avais accoutumé de dire. Si tôt que j'ouvrais la bouche pour les prononcer, l'amour me saisissait si fort que je demeurais absorbée dans un silence profond et dans une *paix* que je ne saurais exprimer.... Dans cet état je ne vivais pas de ma vie propre et je ne voulais que par la volonté divine. Mon âme ne frissonnant plus, ne réfléchissant plus ni sur Dieu ni sur moi-même, recevait passivement dans *une quiétude absolue* la lumière céleste sans exercer aucun acte de piété, ni d'amour, ni d'adoration. »

Inutile d'entasser des citations sur cet état d'amoralisme où l'on ne veut que par la volonté divine. Ils abondent chez les mystiques quiétistes, au contraire des autres mystiques qui dans leur vie ont su concilier la contemplation et l'action[2].

Ici se pose une question qui mérite de nous arrêter un peu. Comment se peut-il que des âmes profondément religieuses aient

1. L'amoralisme s'est affirmé chez les Vaudois et Albigeois; chez les grands mystiques Allemands du xv[e] siècle, entre autres Angelius Silesius qui est tout particulièrement extravagant; dans quelques sectes Piétistes, chez les Soufis musulmans, etc.

2. Le reproche d'immoralité et de lubricité que quelques mystiques ont encouru durant leur vie, est dû probablement à des conditions physiologiques qui, selon leur doctrine, était un état d'automatisme étranger à leur personnalité : mais cela n'est qu'une hypothèse.

professé l'amoralisme avec une sérénité d'esprit si parfaite, comment des personnes d'une ferveur si ardente ont-elles osé opérer cette scission entre la religion et la morale? Cela parait d'autant plus incompréhensible que, durant les siècles où le quiétisme a été florissant, la fusion intime entre les deux, était spontanément et universellement admise.

La conception d'une morale indépendante était inconnue ou vaguement indiquée dans les écrits de quelques philosophes que le monde mystique ignorait totalement.

De plus, l'histoire des religions qui ne date que d'un siècle n'avait pas montré par des documents positifs, que, à l'origine, la religion et la morale étaient distinctes répondant à des besoins innés chez l'homme, et à des aspirations différentes. Les religions qui prescrivaient les sacrifices humains, la prostitution sacrée aux portes des temples et autres actes que nous tenons pour immoraux et anti-sociaux, n'étaient que des religions. On sait que plus tard et progressivement, la fusion s'est faite entre la religion et la morale. L'amoralisme des mystiques est donc une réversion, un retour aux premiers âges des sociétés humaines.

A la question : Comment une telle attitude a-t-elle pu se produire? on peut répondre : Par l'effet d'une logique interne, immanente. Le moi normal s'est effeuillé pièce à pièce et a été remplacé par une forme différente, par un état évanescent qui, suivant les temps, les lieux et les personnes, a été nommé amour divin, pur amour, communion avec la Nature, fusion dans le grand Tout. Tout ce qui est en dehors est un vêtement qu'on a jeté au rebut, qui ne mérite que l'indifférence et l'oubli.

II

Nous voici arrivés au terme de cette simplification psychologique qui nous fait entrer dans l'impersonnel. Mais ici une distinction importante doit être faite. Tous les mystiques ne sont pas des quiétistes : le mysticisme est un genre dont le quiétisme est une espèce. Le mystique aspire à l'immuable, à l'éternel qui est pour lui la plénitude de l'être. Le quiétiste tend à l'extinction de son moi. Ces deux positions sont très différentes. Examinons-les.

I. Schopenhauer me paraît avoir déterminé le fond du mysti-

cisme avec une exactitude et une impartialité dont ni ses adhérents ni ses adversaires n'ont été capables. « Le mysticisme, dit-il, au sens le plus large, est une doctrine qui tend à donner le sentiment direct de ce que l'intuition [perception], le concept et toute connaissance en général sont impuissants à atteindre. Le mystique est en opposition avec le philosophe en ce qu'il procède du dedans et non du dehors. Il prend pour point de départ son expérience intérieure, positive, individuelle dans laquelle il trouve l'Être éternel, unique, etc. Mais, il n'y a là rien dont il puisse faire part qu'au moyen d'affirmations et il nous faut l'en croire sur parole. Il ne peut donc pas convaincre. Le philosophe au contraire, part de ce qui est commun à tous, du phénomène objectif présent à tous les yeux.... Le philosophe est renfermé dans la cosmologie. Or, c'est précisément le point où le mystique use encore de procédés positifs. » On pourrait dire, dans le langage de Kant, que le mysticisme est un procédé spécial pour saisir le noumène[1].

II. L'idéal du quiétisme est le repos absolu, l'extinction. Il est résumé dans la formule attribuée à Molinos et qui est probablement antérieure à lui : « Il vaut mieux être assis que debout, couché que assis, endormi que couché, mort que endormi. » Il aspire non à la survivance, au salut mais à l'anéantissement de sa personnalité. Il est, comme l'a dit Schopenhauer, « la négation en acte du vouloir-vivre ».

C'est dans les livres sacrés de l'Inde brahmanique et surtout bouddhique qu'il s'est affirmé sous sa forme la plus hardie et la plus systématique. Il prétend s'appuyer sur une conception scientifique du monde, sur la connaissance vraie des choses. La libération exige des conditions intellectuelles. C'est la doctrine bien connue de la *Maya*, de l'illusion universelle qu'on a appelé un idéalisme absolu, mais qui est en fait le pur nihilisme. Rien n'existe ni au dehors de nous, ni au dedans de nous.

Cette croyance au néant est si essentiellement inhérente au quiétisme qu'elle se rencontre même dans l'Islam dont le monothéisme est si sec. Voici les vers d'un *soufi* persan du XIIe siècle. Férid-ed-Din (il a décrit ailleurs les stades anciens de l'extase à peu près comme sainte Thérèse), qui rappellent aussi bien la

1. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, IVe partie, ch. XLVIIIe.

Bhagavad Gita que la phrase finale *du monde comme volonté et comme représentation* qui se terminent emphatiquement par le mot *Nichts*.

« Dans ce monde, la joie dénote une vue imparfaite, et c'est pour cela que, pendant le rire, les yeux de chacun sont rétrécis.

« Un coin où l'on est tranquille vaut mieux que le commerce du monde; à ses passagères dignités l'indifférence est préférable.

« Le monde est une femme laide et ceux qui le recherchent sont des aveugles.

« Sais-tu ce que j'ai remporté du monde? Rien — et ce qui me reste en main du produit de ma vie? Rien — Je suis le flambeau de la joie. Que deviendrai-je, une fois consumé. Rien, je suis la fameuse coupe de mais; Djem que serai-je quand j'aurai été brisé?. Rien.

« Le monde est un caveau funéraire et nous y sommes tous des morts. Le soleil est un cierge funéraire au-dessus d'un sépulcre[1]. »

La dissolution de la personnalité, l'entrée dans le *Nirvana*, donne lieu à des interprétations diverses parmi les Docteurs bouddhistes et les Indianistes européens. Ils s'accordent à traduire ce mot par « exstinction »[2]. Est-ce tout? On peut, paraît-il, être entré dans le *nirvana* et vivre en apparence comme le reste des hommes. Oldenberg y voit une libération de la loi de causalité.

D'après la tradition, Bouddha refusait de s'expliquer sur la nature intime de cet état, jugeant la question oiseuse et insoluble. Il était positiviste et agnostique. Il ne dépassait pas la conception cosmologique des phénomènes sensibles qu'on peut dissiper comme des bulles de savon. Il n'avait qu'un but : la libération de la douleur et des renaissances sans fin.

On lui attribue pour prouver le vide du moi un raisonnement peu solide; mais la logique des Orientaux déconcerte souvent la nôtre. Le voici : Il énumère l'un après l'autre les attributs du moi et il demande pour chacun à son interlocuteur, si celui-là n'est le moi. Réponse négative, d'où il conclut que le moi n'est qu'un *nom* et pas une chose. Raisonnement vicieux puisqu'il omet

1. Cité par Carra de Vaux, *La Doctrine de l'Islam*, p. 252.
2. Consulter particulièrement Oldenberg, *Le Bouddha*, etc., trad. française, p. 272 sq.

l'élément synthétique, quel qu'il soit, qui donne l'unité à ce groupe d'attributs.

Il convient aussi de remarquer que si le *nirvana* est autre chose que le pur néant, cet état est tellement en dehors de l'expérience commune qu'il ne pourrait être exprimé, traduit dans le langage commun. Les mystiques ont souvent dit que ce qu'ils ont ressenti et qu'eux seuls connaissent par expérience directe, ne peut être décrit dans la langue de tout le monde, sans prêter au contresens[1].

III

L'exposé qui précède sur le développement du quiétisme individuel, montre qu'il est une *anomalie* qui à toute époque a été rare par rapport au reste des mystiques. Ce n'est pas assez dire : Il est un *état morbide, une maladie*; il relève de la psychologie pathologique.

Pendant des siècles, l'hystérie est restée une maladie sacrée, d'origine surnaturelle, un ensorcellement; puis dépouillée peu à peu de ses stigmates prétendus diaboliques et de son délire religieux, elle est devenue tout simplement une névrose.

Le quiétiste, dont l'idéal est une vie de repos et de contemplation, ne choque pas par des excitations, par une agitation délirante. Il n'est en désaccord qu'avec la théologie orthodoxe de son milieu. Il est extra-social mais non anti-social. L'amoralisme que beaucoup ont professé et que quelques-uns ont pratiqué, les a fait traiter comme des coupables non comme des malades et

1. Cet article étant strictement psychologique, je ne dirai rien du « moi nouménal », du « caractère intelligible » et autres inventions métaphysiques qui sont hors de la portée de l'expérience humaine. Actuellement, même en Orient cette conception a des adeptes et paraît connue au Japon, en Chine. On peut consulter sur ce point le curieux opuscule du Dr Motora, professeur de psychologie à l'Université de Tokio : *On somne aspects of the Oriental Philosophy*. L'auteur a séjourné dans un monastère de la secte de *Zen* qui se rattache à la philosophie mystique de Lao-tse. Il a été soumis à un dressage « suivant une méthode très instructive qui conduit l'esprit qui connaît à supprimer toute représentation pour ne laisser que le moi pur. C'est une étude expérimentale qui se fait dans des conditions spéciales et dont l'esprit n'avait auparavant aucune expérience. » D'après lui, la réalité profonde, la nature essentielle du moi ne peut être donnée par la conscience. « Elle est dans le fait vrai, réellement éprouvé; c'est l'existence immuable, éternelle. » Pour plus de détails, voir le compte rendu de ce livre dans la *Revue philosophique*, 1905, t. II, p. 642 et suivantes.

leurs persécuteurs n'ont jamais supposé une *maladie*, au sens strict du mot.

Cependant, telle est la réalité. En raison de l'idéal qu'il poursuit, la vie du quiétiste est totalement viciée par une contradiction interne. D'une part, l'instinct de la conservation, la tendance à persévérer dans son être. D'autre part, l'effort persévérant de l'être conscient pour l'anéantir. Nous reviendrons sur ce point en concluant.

Pour le moment, afin de faire ressortir le caractère spécifique de cette maladie, essayons une sorte de diagnostic différentiel.

Omettons les ennuyés, les blasés par nature ou par désenchantement, les pessimistes : états amorphes et peu instructifs pour notre sujet.

Les altérations de la personnalité sont nombreuses et ont été bien étudiées : personnalités doubles, multiples, alternantes, stables, temporaires, etc. Elles ne ressemblent en rien à l'état du quiétiste travaillant lui-même à détruire son moi.

Malgré leur amour du repos et de la vie contemplative, les quiétistes ne sont pas des abouliques. En ce qui ne leur est pas indifférent, ils savent se décider et agir. L'histoire nous montre que de grands mystiques ont pu parfaitement concilier la méditation et l'action. Ils ont été des fondateurs, de grands réformateurs; ils ont entraîné des adeptes.

La seule anomalie qui, au premier abord, paraîtrait avoir quelque contact avec notre sujet : c'est la dépersonnalisation.

Une longue description de cet état serait inutile. Elle a été très bien faite par des auteurs contemporains (Janet, Dugas, Oesterreich). Les dépersonnalisés vivent dans un rêve, insensibles, apathiques, ayant conscience de leur état qu'ils comparent à leur vie passée, avec ses perceptions nettes, ses émotions, son activité. Le monde extérieur n'a plus de prise sur lui; il lui est indifférent et comme lointain. Dans son *Journal*, Amiel qui paraît avoir traversé des crises de dépersonnalisation, dit qu'il lui semble par moment n'être « qu'une boîte à phénomènes » vivant dans un monde irréel. Il y a plusieurs interprétations et hypothèses sur les causes de la dépersonnalisation. Pour ma part je la rattache à une origine affective, à la perte de l'émotivité que Oesterreich appelle *l'athymie*. Il est évident que en raison de son apathie et de

sa difficulté d'agir, le dépersonnalisé peut avoir quelque point de contact avec le quiétiste, il en diffère essentiellement.

Pour conclure, la vie du quiétiste me paraît une des manifestations d'un état anormal, contradictoire, que quelques très rares psychologues ont étudié sous le nom de plaisir dans la douleur, (plus exactement, plaisir de la douleur), et dont ils n'ont donné, à mon gré, aucune explication satisfaisante : il consiste à se complaire dans sa souffrance et à la savourer comme un plaisir.

On a eu le tort de ne pas remarquer que ces manisfestations sortent de la psychologie normale et doivent être étudiées comme des faits pathologiques J'ai essayé de montrer par des exemples que les cas de plaisir de la douleur sont des formes embryonnaires d'une tendance qui en grandissant aboutirait au suicide[1]. Or, le quiétisme n'est-il pas la poursuite persévérante d'un suicide psychologique?

Les évolutionnistes ont émis cette hypothèse qu'il a dû exister des animaux ainsi conformés que chez eux le plaisir était lié aux actions destructrices, la douleur aux actions utiles et que, comme tout animal cherche le plaisir et fuit la douleur, ils ont dû périr en vertu de leur constitution même, puisqu'ils cherchaient ce qui détruit et fuyaient ce qui conserve. Cette supposition n'a rien de chimérique, car nous voyons des hommes trouver du plaisir à des actes qui, ils le savent très bien, les conduiront rapidement à la mort. Un être ainsi constitué est anormal, illogique; il renferme en lui une contradiction qui le tuera.

IV

La psychologie du quiétisme est assez complexe, parce qu'elle est faite de deux processus contraires, mais qui ont leur unité dans le but poursuivi. L'un de ces processus est négatif et consiste dans un travail de destruction successive dont nous avons noté les étapes, il achemine graduellement vers la paix profonde, vers l'anéantissement parfait. L'autre processus est positif : il consiste dans la tendance persévérante vers l'idéal impersonnel; toute l'activité du quiétiste s'est ramassée en lui; elle est à la fois une

1. Pour une étude complète de cette délicate question je me permets de renvoyer à ma *Psychologie des Sentiments*, I^e partie, chap. IV : Les plaisirs morbides

vis a tergo qui pousse vers le but et une *vis a fronte* qui entraîne par l'attraction de l'idée fixe. Ainsi, d'une part, extrême pauvreté; de l'autre extrême richesse. Ceci nous indique un déséquilibre probable dans la distribution de l'énergie vitale.

1° La première cause est donc dans *l'insuffisance de la production ou la distribution de l'énergie.*

« L'homme idéal, a-t-on dit, serait un transformateur parfait d'énergie; il fonctionnerait comme une pile réversible, c'est-à-dire qu'après avoir fonctionné à la décharge comme une pile ordinaire il serait régénéré par un courant nerveux qui constitue la charge.

« Le corps humain, supposé parfait, serait capable de fournir sous un minimum de poids et de volume la plus grande quantité de force motrice. »

L'homme réel en est loin; chez lui, il y a des fuites et des pertes. L'énergie pénètre dans son organisme sous deux formes : l'une intérieure (les aliments); l'autre extérieure (les excitations sensorielles); mais son organisme ne transforme pas cette quantité d'énergie reçue en une quantité égale d'énergie libérée. On sait qu'à l'état normal, les énergies efficientes circulent dans le sang, sont mises en réserve dans les tissus, et constituent la plus grande part des énergies organiques. Elles sont le produit d'un mécanisme physiologique que nous n'avons pas à étudier. Les processus physico-chimiques entretiennent cet état de tension, de contraction automatique qu'on appelle le *tonus* musculaire, qui est d'ailleurs sous la dépendance des centres nerveux moteurs de tous les degrés : médullaires, basilaires (cervelet, noyau rouge), corticaux.

Tout ce mécanisme agit suivant la constitution innée ou acquise de l'individu; il vaut ce qu'elle vaut. Il peut varier d'un léger affaiblissement dans la production ou la distribution de l'énergie jusqu'à la disparition presque totale de l'énergie potentielle.

« Tout dépend du terrain. Pour paraphraser un mot célèbre, on pourrait dire : l'homme s'agite et son hérédité le mène. Pourquoi certains cerveaux comme ceux de Gladstone et de Thiers peuvent-ils fournir pendant soixante-ans une somme de travail considérable — et le plus énervant de tous, la besogne politique — sans jamais éprouver la moindre lassitude? Et pourquoi Darwin ne pouvait-il travailler plus de deux heures par jour à la campagne loin du bruit des villes? Les généraux et les soldats qui firent toutes les campa-

gnes de la République et de l'Empire étaient également doués d'un système nerveux impeccable. Il est évident que les candidats à la neurasthénie restèrent en route [1]. »

Quoique l'état physiologique puisse être considéré comme la cause première, fondamentale, celle qui conditionne et détermine les autres, elle est trop générale pour fournir une explication concrète, car elle est applicable à d'autres cas. Les causes immédiates doivent être cherchées dans la constitution psychologique propre à l'individu.

2° La cause majeure, de nature positive, est l'entraînement vers l'idéal impersonnel, l'infini, l'éternel, l'absolu; vraiment, on ne sait comment le dénommer; car, tout en restant immuable au fond, il revêt des teintes qui sont tantôt religieuses, tantôt métaphysiques. Quelles que soient leurs préférences, les mystiques parlent une langue impénétrable aux profanes et qu'on ne peut traduire avec sécurité, exprimant leur impuissance, leur fusion évanescente comme un état de conscience vraiment senti par expérience : *Nos sentimus experimurque aeternos esse.* Quoique ceci soit en contradiction avec le mécanisme normal de l'esprit, nous en sommes réduits, comme on l'a dit plus haut, « à les en croire sur parole ». Il serait antiscientifique d'affirmer que cela n'est pas; mais on a le droit d'admettre que c'est un cas rare, propre à peu de gens dans des conditions spéciales. Cette vision béatifique qu'on prétend atteindre est-elle une illusion, une imagination pure, mais vide de toute réalité objective, un état existant dans la conscience du mystique, mais seulement en lui et pour lui? Toute réponse péremptoire échappe aux prises de la psychologie expérimentale; le problème est hors de sa portée.

Illusion ou non, cette déliquescence de la personnalité reste un fait senti : l'hallucination est un fait psychique tout comme une perception.

La cause générale de cet état final du quiétisme quel qu'il soit est composé de deux éléments : l'un intellectuel, l'autre affectif : un état intellectuel, assimilable à une idée fixe, obsédante. Elle peut être une conception religieuse; celle d'un Dieu personnel ou d'un idéal vague. Elle peut être métaphysique (Spinoza) ou même

1. Dr Deschamps, *Les Maladies de l'énergie*, p. 85.

esthétique. Elle peut être scientifique, cosmologique : ainsi l'astronomie qui projette notre petitesse dans l'infini du monde et nous effraie par la conscience de notre néant.

L'autre élément est une disposition affective permanente qui entraîne vers l'immutabilité dans le repos. On peut, à bon droit, l'assimiler à une passion tenace et invincible qui emprisonne l'homme et le rend insensible, aveugle pour tout le reste.

La cause essentielle de l'aspiration vers la dissolution du moi est la synthèse de ces deux facteurs dont chacun implique l'autre; car l'idée obsédante suppose un désir inassouvi et le désir se concrète dans l'idée fixe.

3° Une autre cause, négative, destructrice, c'est la faiblesse de l'instinct de la conservation. L'expérience montre qu'il y a des gens peu attachés à la vie. Assurément, c'est l'exception. Dans les mêmes circonstances (revers de fortune, maladie incurable, espérance frustrée, chagrins inconsolables, etc.), il y a un homme qui se suicide; les autres continuent une existence misérable : pour eux vivre, c'est assez. Or, cette faiblesse, innée ou acquise, de la tendance à se conserver, rend impropre à la lutte pour la vie et dirige naturellement dans la voie de l'isolement et de la contemplation, ou tout au moins du repos.

Rare chez les actifs, la tendance au pessimisme qui est faite de craintes, et d'une sensibilité excessive aux misères de l'existence humaine, est fréquente chez les quiétistes, et logiquement leur inspire pour la vie ordinaire l'indifférence ou le dégoût. Je parle d'un pessimisme senti, vécu, qui est au fond du caractère de l'individu et non une conception du monde, purement doctrinale, qui est sans influence sur la conduite.

4° On a fait valoir l'influence du milieu terrestre et du climat : Le *Yoga*, et plus tard le *Nirvana*, nés dans l'Inde, y sont florissants depuis des siècles. On a écrit de fort belles pages sur ce sujet : « La lumière et la chaleur dévorante qui accablent l'homme jusqu'à l'anéantissement inspirent un panthéisme dans lequel sa personnalité se noie et goûte sa mort dans cet océan de lumière. De là, par moments, ces exaltations, cette passion, ces brûlantes extases d'une âme perdue dans l'infini et nageant dans la clarté divine; et, d'autres fois, ces dépressions, ces lassitudes et ces satiétés, cette

soif du néant, cet évanouissement de la conscience, prises comme une sensation délicieuse[1]. »

L'influence du climat et du milieu est indéniable, mais il ne faut pas l'exagérer. Dans sa marche séculaire de l'Orient à l'Occident, la civilisation a acclimaté le quiétisme par étapes et il s'est adapté aux différences géologiques et atmosphériques. L'influence du milieu terrestre ne peut donc être considérée que comme une cause secondaire, subordonnée.

*
* *

Le quiétisme, au sens large que nous avons donné à ce mot, comme signifiant la doctrine du repos, a occupé les théologiens, ses grands ennemis, les métaphysiciens et même quelquefois les aliénistes qui n'ont fait que l'effleurer.

Le but de cet article était de l'étudier dans sa constitution et dans son évolution poussée jusqu'à l'extrême, uniquement comme *fait psychique*, indépendamment de sa valeur religieuse, philosophique, morale et sociale — de montrer que c'est un état morbide qui doit être expliqué comme tel.

Soucieux surtout de mettre en relief le long travail de démolition du moi, peut-être avons-nous un peu négligé l'autre aspect de la maladie : la soif insatiable du repos. Sous toutes ses formes et à tous ses degrés, la vie c'est l'action : — des tissus, des organes, des fonctions, de l'individu tout entier. Le repos est la période de réparation. Comme l'activité, l'effort, le travail ont pour effet l'usure, la fatigue, — sentiments pénibles — l'individu conscient l'évite, et chez les débiles cette précaution devient une fuite et nous entrons dans l'anomalie. Il y a rupture d'équilibre entre l'action et le repos qui, peu à peu, devient le but idéal. Nous avons suivi la marche progressive de cette interversion. A son point extrême, elle se manifeste par l'état d âme du bouddhiste qui, dans son horreur de « tourner la roue de l'existence » et dans sa terreur des renaissances sans fin, cherche le remède, « la libération » dans un suicide spirituel.

Th. Ribot.

1. Lahor, *Les Brahmanes*, p. 85.

L'obsession et l'Idée prévalente

(3e et dernier article.)

VI. — Les principales variétés de l'obsession.

Cette étude sera plus brève que la précédente, l'obsession étant le privilège d'une affection unique, *la psychasthénie au sens classique du mot*, qui est toujours la même quand il n'y a pas complication. Vu le trouble intellectuel qui s'y trouve, l'obsession doit être elle-même rattachée à la folie comme on l'a définie plus haut, *c'est une folie dont chaque assaut est un raté* mais il n'importe. Dès le premier assaut d'une idée que l'on se sent contraint de subir en dépit du désir qu'on aurait de la rejeter pour obéir à la raison, cette idée réalise l'*essentiel* d'une obsession, et cela alors même que cet assaut serait le seul et ne se renouvellerait point. Ce cas se présente. Ici, comme d'ailleurs dans l'idée prévalente, tout ce qui est répétition relève pour autant de la mémoire et de l'habitude, des lois de celles-ci comme régulatrices de toute l'activité psychique en général.

Comment classer les obsessions? On distingue d'abord des obsessions *constitutionnelles* et des obsessions *accidentelles*. Toutes, quel que soit leur contenu, peuvent appartenir aux deux classes. Il faut donc en l'espèce considérer les sujets plutôt que les idées mêmes. — Chez ceux qu'on peut nommer des « constitutionnels », un trauma émotif créera en général une obsession définie au moins, relative à ce trauma, et le plus souvent aussi de l'obsessivité diffuse; l'habitude de contracter des obsessions s'accroîtra, et l'on sera guetté par la *panophobie*, qui s'aggravera dans la mesure où l'on en prendra conscience, amenant alors de la *phobophobie*. Y a-t-il des obsédés qui ne le sont que par accident? C'est peu probable; du moins est-il exact que la disposition constitutionnelle peut être faible et même resterait virtuelle en bien des cas, n'étaient des traumas émotifs violents, ou faibles mais répétés, ou encore des événements d'ordre tout physiologique qui réalisent le degré d'asthénie cérébrale indispensable. Ces sujets sont plus résistants,

ils font peu d'obsessivité diffuse, point de panophobie ni surtout de phobophobie. Tandis que les premiers ne sont jamais guère complètement curables, les seconds, qui, pour devenir obsédés ont dû être plus malmenés par les circonstances, se guérissent assez facilement, même placés dans d'assez mauvaises conditions.

Essayons maintenant de classer les obsessions elles-mêmes. Pour cela, nous ne considérerons point le trouble intellectuel, qui est toujours le même, ni les tendances qui peuvent être sollicitées, car les mêmes le sont dans des cas d'obsession très différents, et cela au gré des circonstances d'une part, au gré d'autre part des idiosyncrasies des divers sujets. Reste que l'on parle des sentiments eux-mêmes, soigneusement distingués des tendances, dont chacune, comme on sait, les peut susciter tous. Ce point de vue permettra de classer du même coup les obsessions quant à leur contenu idéel dans la mesure où cela est possible, puisque les dispositions sentimentales de l'obsédé, qui prédéterminent les aventures morbides de son affectivité, dessinent aussi (voir plus haut, sect. IV) le pointillé des plans suivant lesquels l'intelligence sera, au seuil, exagérément réceptive. Or, on a montré que la *crainte anxieuse* soit pure, soit mêlée à d'autres sentiments qu'elle teinte de sa couleur, constitue le fond de l'état affectif de l'obsédé. Il suit de là que la forme qui sera le plus naturellement prise par l'obsession, sera la *phobie*. Il y a, il est vrai, des *obsessions idéatives* où forcément il existe, en bien des cas, du *désir* sous une forme très appréciable, mais ici même il y a encore de *l'angoisse* à un degré quelconque, et, dans la phobie, il y a encore du désir, car peut-on craindre sans désirer aussi? La crainte, l'angoisse étant ici fondamentales (la seconde, on l'a vu, ne tarde jamais guère à se produire quand elle n'est pas primitive, et d'autre part elle existe dès que la crainte se mêle au désir), quels autres sentiments que les diverses formes du désir ou ceux qui gravitent autour du désir pourrait-on rencontrer dans le processus obsessif en plus de l'angoisse-crainte et mêlée à elle, lorsque ce processus commence à se dessiner au sein d'un trouble émotif qui d'ailleurs a pu être d'abord plus étendu et plus varié[1]? Il est des mentalités où le

1. Avoir soin, en chaque cas, de distinguer la préhistoire de l'obsession et le début de son histoire, sa période de formation, et ses suites ultérieures. De même pour l'idée prévalente. Sur ces points, se reporter à la sect. IV.

désir ne peut se produire sans se mêler de crainte, et donc sans prendre une teinte anxieuse [1]. — Craintes et désirs anxieux simples; désirs anxieux d'être délivré de craintes ou de préoccupations diverses; craintes anxieuses de ne pouvoir satisfaire des désirs divers; désirs anxieux de cesser d'avoir des désirs qui lassent; craintes anxieuses de ne pouvoir cesser de craindre ou de se préoccuper : voilà, proprement, le côté affectif de l'obsession, abstraction faite d'une angoisse spéciale qui est sans intérêt pour la classification que nous cherchons à établir (celle qui est connexe à la lutte entre la raison et une croyance spontanée). En aucune obsession le désir n'existe seul, car même accompagné d'anxiété et même tyrannique, il pourrait encore n'être qu'un état passionnel; pour être obsédant il faut, et il en est de même d'une crainte, qu'il soit jugé mal motivé à certains égards tout en étant ressenti comme tyrannique; mais dans ces conditions il sera nécessairement anxieux, car, au plus tard lorsque l'insuffisance de sa motivation deviendra consciente, il se produira, avec l'angoisse caractéristique de tout état obsédant, un sentiment vif de contrainte intérieure, et l'objet du désir causera de la répulsion en même temps que de l'attrait, bien vite par conséquent une angoisse de se sentir ainsi dominé, forcé à désirer sans jouir, à l'égard du désir qu'on éprouve, de la liberté mentale sans laquelle il ne peut être agréable. Déjà nous avions constaté qu'une joie ne pouvait être par elle-même cause d'obsession; là même où elle est le plus involontaire, elle n'est ressentie comme une tyrannie, semble-t-il, ni par l'homme normal, qu'elle n'exalte que si elle est bien motivée, ni par l'esprit faible dont la satisfaction est mal motivée; ce dernier, soit par sottise, soit parce qu'il est susceptible de faire à son sujet une idée prévalente, ne la jugera point déplacée. Est-il capable encore de la juger comme elle le mérite? Il se laissera voluptueusement hanter par elle sans même songer à la repousser, ou, s'il la repousse, elle se laissera faire car, au contraire des états

1. Pratiquement, on pourrait dire que la tare affective de l'obsédé consiste dans *une perméabilité excessive à la crainte et à l'angoisse*, l'autre tare, indispensable pour qu'il se produise de l'obsession et pas autre chose, étant *un fonctionnement trop aisé de la faculté intellectuelle liminaire* (faculté d'appréhension). — D'ailleurs une émotivité plus étendue doit surtout rendre obsédable en favorisant ces deux sortes de sentiments, car quels autres pourraient engendrer des obsessions directement? Mais tous peuvent, éventuellement, amener ceux-là.

pénibles, les agréables ne sont tyranniques que dans des cas plus graves que le sien. Ainsi en sera-t-il à plus forte raison chez un homme tout à fait normal qui se serait laissé surprendre par une joie dont il constate le caractère artificiel.

L'idée dont il faut partir pour classer les obsessions est donc celle de l'angoisse et du rôle inégal qu'y jouent suivant les cas la crainte et le désir. C'est assez dire que la classification la plus satisfaisante théoriquement conservera un caractère très abstrait, et que les cadres de celle-ci devront avoir une grande souplesse. En effet, tout comme un individu donné peut faire suivant l'occasion des obsessions très différentes, une même obsession pourra être de genre très différent suivant le sujet, voire chez un même sujet selon le moment. Par exemple, une obsession qu'on serait disposé à classer sans réserve parmi les idéatives, prendra un aspect hautement phobique chez des hommes vivant dans un milieu où les préoccupations politiques, sociales, religieuses sont très vives, ou même simplement chez un sujet avide de tracas qui n'a pas encore rencontré l'occasion de faire une phobie ordinaire. Inversement, une phobie peut se spiritualiser jusqu'à devenir idéative, et de plus anodine si la phobie s'est spiritualisée parce qu'elle s'usait. Cependant, en gros et avec des réserves, le classement courant conserve pour nous de la valeur, car en général les obsessions idéatives sont les moins angoissantes, les moins phobiques, un désir quelconque y prédomine sur l'élément crainte ; et les plus phobiques, celles dont on souffre le plus d'ordinaire, portent peu l'esprit à spéculer et confinent plutôt l'idéation dans un petit cercle monotone de préoccupations concrètes.

Énumérons rapidement un certain nombre de principes de classement qui s'éloignent plus ou moins de celui pour lequel nous revendiquons la première place. — Le fait que c'est ou non un trauma émotif qui a déclanché l'état obsédant, est d'importance ; un tel facteur engendre plutôt la phobie. L'ambiance, au moment où l'état morbide se déclare, et la nature du sujet, influent également sur le choix qui s'effectue entre phobie et obsession idéative, entre telle ou telle forme de l'une ou de l'autre ; les deux pourront également avoir un objet physique, ou physiologique, ou psychique, ou social, ou scientifique, ou métaphysique, ou religieux ; il y aura éventuellement *phobie plus ou moins idéative* ou *obsession idéative*

plus ou moins phobique. Et partout on pourra trouver de l'égoïsme, de l'altruisme et de l'idéalisme, mais l'égoïsme prédominera plutôt dans la phobie, et les deux autres tendances dans l'obsession idéative. Toutes choses égales d'ailleurs, plus un sujet sera ému ou déprimé, plus il sera exposé à la domination d'idées mesquines, mal fondées, ridicules, par exemple de superstitions ou d'idées similaires rappelant celles des mentalités humaines primitives à cette période de la « pensée prélogique » décrite par M. Lévy-Bruhl, exposé, d'une manière générale, à des obsessions naissant d'une simple association d'idées par ressemblance, contraste ou contiguïté, exposé, enfin, à accomplir des actes soit commandés par l'idée dominante, soit défensifs, que lui-même juge absurde. Ces actes peuvent être ou devenir l'objet d'une double obsession : on éprouvera un besoin maladif de les exécuter et une crainte maladive, bien que pourtant justifiée, d'être vu les faisant. Le « délire du toucher » rentre dans les obsessions d'actes, mais celles-ci accompagnent les autres dans la mesure où le contenu de l'idée morbide en décide : le genre même de l'état morbide n'est ici pour rien. Les circonstances font à peu près tout dans le fait que l'on craindra plutôt des êtres inertes ou vivants, des éléments ou des lieux, ou bien encore que l'obsession aura pour matière quelque chose de positif comme une précaution à prendre ou de négatif comme un geste à éviter. Ce seront, au contraire, les dispositions personnelles qui porteront à s'inquiéter spécialement de santé corporelle, ou mentale, ou morale, de réputation, d'affection partagée ou non, de faveur ou de défaveur auprès de la divinité; la grande dépression portera plutôt à ces inquiétudes en ce qui concerne le sujet lui-même qu'en ce qui concerne autrui, et décideront, — mais en tout ceci, répétons-le, il n'y a rien d'absolument nécessaire, — du caractère plus ou moins actif (questions subjectives et objectives) ou passif (simple travail de l'imagination, sans questions) des ruminations mentales. Enfin le fait d'être occupé de préférence par une question d'ordre sentimental (« Suis-je aimé comme je le voudrais? » « Aimai-je assez ce que je dois aimer? » etc.) ne saurait être négligé, mais il ne confère pas à une obsession un caractère à part, toutes renfermant des éléments affectifs. — L'intérêt psychologique et même médical de tous les principes de distinction qu'on vient de passer en revue est incontestable, mais

celui-là seul que nous préconisons repose *sur le caractère affectif essentiel des obsessions.* N'en considérons plus d'autre que *l'angoisse*, que *la proportion de crainte anxieuse et de désir anxieux qui se peut trouver en celles-ci.*

En procédant de la sorte, on pourra citer comme types d'obsessions différant au maximum : d'une part l'impossibilité où est un sujet de ne pas songer à un mal ou à un danger quelconques, réels ou imaginaires, alors qu'un autre le pourrait dans la même situation; d'autre part, chez un autre sujet, la préoccupation tyrannique de résoudre la question du mouvement perpétuel ou le problème du mal. Là domine la *crainte anxieuse*, ici c'est le *désir anxieux*, presque désintéressé, avide de connaissance et de certitude; la « folie du doute » n'est qu'une forme de ce dernier type, auquel se rattachent aussi, entre autres, l'onomatomanie et l'arithmomanie; ces deux dernières et leurs analogues ne diffèrent d'autres obsessions de la même catégorie que par leur plus grande puérilité. Comme exemple d'un cas intermédiaire très proche du premier type, on peut citer l'effroi persistant d'un danger qu'on a couru et qu'on sait très bien ne plus courir; ici la crainte n'absorbe plus l'âme au point de ne laisser presque aucune place au désir; ce désir sera celui d'être délivré de l'obsession; d'autre part, plus l'objet de la crainte se rapproche d'un pur souvenir, plus l'obsession prend une forme idéelle. Exemple d'un cas intermédiaire très voisin du second type : le souci de n'avoir point fermé la porte de son appartement; ici l'obsession est notablement représentative et donc idéative malgré son caractère concret; la crainte y joue un rôle appréciable, mais le désir, qui est celui de vérifier la fermeture, est encore prépondérant; le désir, cette fois, est moins désintéressé, car il ne s'agit pas seulement de savoir quelque chose avec certitude, mais d'assurer la sécurité de ce qu'on laisse chez soi.

Maintenant, peut-on formuler des lois relatives à la production des obsessions des deux types? Oui, jusqu'à un certain point, mais elles sont en petit nombre si l'on néglige ce qui pourrait être dit au sujet de l'action des idiosyncrasies, des circonstances, des complications pathologiques; et les deux types extrêmes sont reliés par un nombre infini de transitions, sans qu'il y ait plus lieu de faire des coupures nettes que d'établir des rapports invariables entre le contenu d'une obsession et sa signification psychopatho-

logique. — Voici les lois principales que l'on peut poser. Si l'idée qui se propose au bon moment à un candidat à l'obsession représente *un mal* passé auquel on ne peut rien, qui est tout à fait irréparable, ou qu'on croit impossible de jamais réparer assez, ou dont on se dit que s'il est réparable il sera du moins impossible de faire qu'il n'ait jamais existé (ceci est fréquent dans l'obsession du péché, dans le scrupule); ou bien si l'idée représente un mal ou un danger présents qui peuvent durer, ou absents encore mais qui peuvent se déclarer dans l'avenir : il y aura plutôt *crainte*, *crainte anxieuse*, tantôt à raison de la nocivité précisément connue de ce qui seulement menace, tantôt à raison des prévisions vagues qu'autorise ce qu'on sait et surtout ce qu'on ignore. Et il y aura plutôt *désir*, *désir anxieux* si l'idée représente, illusoirement ou non, *un bien* dont la conservation ou l'acquisition sont regardés comme possibles; ce sera tout autant le cas de l'onomatomanie, par exemple, que d'obsessions relatives au succès d'une affaire commerciale qui peut réussir, ou à la solution d'une question scientifique ou religieuse qu'on croit pouvoir résoudre. — Ces formules, au reste, expriment plutôt de simples *fréquences* que des lois, car d'autres, aussi logiques et reposant autant sur l'observation, obligent à ne présenter les premières qu'avec des réserves. En effet, alors même qu'un bien est en jeu, s'il s'agit d'une chose à laquelle nous attachons un grand prix, comme la santé, la crainte prédominera généralement, même si l'obsession ne consiste que dans la préoccupation d'accroître nos forces; au contraire s'il ne s'agit par exemple que d'avoir l'agrément, fort mince, de savoir qu'un objet occupe toujours la même place dans une chambre, qu'éprouvera-t-on surtout? Assez peu, bien souvent, le désir de s'en assurer, et beaucoup plus le désir de s'en être assuré pour pouvoir travailler ou se promener sans traîner ce souci. Et si c'est d'un mal qu'il est question, le désir pourra prédominer sur la crainte si nous n'attachons pas une grande importance à ce mal; par exemple il serait rationnel de prendre au tragique bien des questions métaphysiques, dont l'obscurité mérite qu'on la déplore; bien des obsédés s'en inquiètent, mais au fond, comme beaucoup d'autres, ils s'y attachent moins qu'il n'y paraît, et quand ils les ruminent, c'est fréquemment avec le désir de les résoudre pour n'y plus penser; dans le cas contraire ils feront de l'idée obsessive où il y aura de la crainte comme

chez Pascal. Oui, en général, et c'est là encore une règle, il y a plus de désir que de crainte dans l'obsession idéative, mais c'est parce que l'objet de celle-ci ne menace qu'assez rarement notre bonheur, ou parce que nous ne prenons pas très au sérieux les plus grands problèmes qui se posent à l'intelligence, et il y a plus de crainte dans l'obsession dont l'objet est concret, parce que les réalités nous sont en majeure partie plus hostiles que favorables; mais que c'est là une question d'espèce avant tout et de tempérament, dans un très grand nombre de cas!

Nous maintiendrons donc finalement qu'il y a deux sortes d'obsessions, pouvant souvent avoir même contenu : *celles où la crainte anxieuse prédomine*, et parmi lesquelles il n'y a pas que des « phobies »; et *celles où le désir anxieux prédomine*, et parmi lesquelles il n'y a pas que des « obsessions idéatives ». Qualifier les obsessions d'après la quantité de crainte et de désir qu'elles enveloppent n'est peut-être pas proprement les classer, mais qu'importe? C'est du moins les caractériser de la manière qui se prête le mieux à permettre l'établissement d'un bon questionnaire à propos de chaque cas particulier; et ici spécialement, il ne saurait jamais y avoir deux cas tout à fait identiques, ni donc *a fortiori* de genres séparés par des cloisons étanches. Et puis ce classement, tel qu'il est, met en lumière l'identité fondamentale de tous les types possibles d'obsession, dont l'*angoisse* sous la forme de la crainte ou du désir, est bien l'*essence* en ce qui concerne le côté affectif de ce fait morbide. Tandis que dans la passion le désir domine, dans l'obsession il n'agit jamais que pour amener de la crainte et de l'angoisse, de l'angoisse surtout, dont l'obsession est comme une floraison à part, et, à sa manière, privilégiée. C'est pourquoi, une forme fréquente de l'obsession est celle dite « par contraste »; chez les grands prédisposés, le désir vif produit une sorte de vertige, il suggestionne par opposition, il fait craindre en même temps, et quelquefois beaucoup plus, le contraire de ce qu'on désire, qu'il n'oriente l'âme vers l'objet qui l'attirait d'abord.

VII. — Conclusions et aperçus complémentaires.

Les principaux résultats de ce travail, que nous ne résumerons point, sont les suivants. Ni l'obsession ni même l'idée prévalente

ne supposent nécessairement une altération de la raison, mais la première elle-même se rattache à la folie, car toutes deux supposent une tare liminaire de l'intelligence, située au niveau d'une faculté jusqu'ici trop négligée et qu'on peut nommer « faculté d'appréhension »; dans le cas de l'obsession, cette tare est seulement moins prononcée. Elle consiste dans une réceptivité intellectuelle exagérée, Les deux sortes d'idées supposent aussi, et d'abord, une autre tare, consistant en une trop faible résistance de l'affectivité au courant émotif, à l'action en profondeur des incitations sentimentales. N'importe quel trouble émotif peut amorcer ces idées, mais tandis que, dans le cas de l'idée prévalente, ce trouble peut être directement actif sous les formes les plus variées, dans le cas de l'obsession il se réduit rapidement à de l'angoisse où peuvent prédominer soit la crainte, soit le désir, et qui, sous une forme au moins, est absolument spéciale à l'obsession en raison du conflit intellectuel que renferme celle-ci, conflit qui en constitue la principale originalité. Il y a dans l'idée prévalente un travail que la raison ne fait pas, et dans l'obsession un travail qu'elle fait en vain. Le mécanisme de la première, en l'absence de complications graves, peut jouer à s'y méprendre une altération de la faculté maîtresse de l'intelligence, bien que, là même où il existe une telle altération, il soit pour une grande part identique à celui d'une mentalité normale. Tout le pathologique de sa cause se réduit à une forme d'asthénie seulement plus accentuée et plus mobile que celle qui est à la racine de l'obsession chez le simple psychasthénique, et tout le pathologique de ses effets n'est que la conséquence de la position fausse où la prévalence d'une idée place un sujet.

Pour terminer, nous présenterons brièvement quelques réflexions que suggèrent sur des points voisins l'étude qui vient d'être faite.

Les passions. — M. Ribot appelle justement la passsion « une émotion fixée », mais le même psychologue nous offre, avec sa conception de la *mémoire affective*[1], de quoi expliquer qu'une

1. Le fait de la mémoire affective ne devrait plus faire question; non seulement l'existence de souvenirs purement affectifs est démontrée, mais beaucoup de souvenirs idéels ne s'expliquent pas sans qu'on fasse appel à quelque souvenir affectif concomitant. Enfin la mémoire affective s'avère même comme *bien plus tenace* que la mémoire des idées, spécialement dans les cas où le rêve

émotion *puisse revenir* à la conscience à l'occasion de tout ce qui peut la ramener, et même spontanément. En tant que « fixée », l'émotion qui mérite d'être appelée passion n'est qu'une émotion dotée d'un pouvoir de reproduction considérable par suite de son intensité-vivacité ou de son intensité-profondeur (voir sect. I). Comme l'idée prévalente, l'émotion-passion, qui est une émotion-prévalente, n'invite point la raison à la juger d'abord, mais elle ne la supprime pas non plus, ni ne la suppose altérée, elle s'en sert à sa manière pour développer un thème préféré et pour trouver les moyens de se satisfaire. Avec l'obsession, la passion n'a de commun que ce qui ne fait point l'originalité de celle-là, à savoir ceci, que dans la seconde, comme dans la première l'âme subit une hantise; mais, sinon par accident, rien de comparable dans la passion à un « corps étranger qu'on voudrait expulser ». Et si on lutte, fût-ce anxieusement, contre la passion qui se saisit de vous comme fait l'idée prévalente en vous fascinant tout entier, ce n'est pas contre une croyance, mais contre un sentiment que l'on combat, ce qui n'empêche point qu'on se serve pour cela de la raison, ce que ne fait point la victime d'une idée prévalente. *La passion procède invariablement du désir*, *elle n'amène de crainte et d'angoisse que par suite des circonstances*, tandis que si l'obsession, dont le fond est la crainte et l'angoisse, contient du désir, celui-ci est toujours ici un *désir souffrant* et n'agit que pour amener les deux autres sentiments. Dans la passion, le désir dispose en maître de l'idéation, tandis que l'idée qui « prévaut » dispose, elle, du désir et de toute l'affectivité. La passion qui est *vive sans être profonde* ne suppose pas une réceptivité affective exagérée; que faut-il donc pour qu'elle se produise? La conception Ribot-James-Lange nous l'apprend, qui met en lumière l'influence des faits d'ordre périphérique sur l'émotivité; ce que nous appelions plus haut *réceptivité exagérée du seuil de l'activité* joue ici un rôle capital; il suffit évidemment qu'on soit organisé de telle sorte que les émotions que l'on ressent *s'accompagnent de puissantes réactions périphériques*, pour qu'elles puissent acquérir de quoi prendre la

influe sur la veille : souvent l'état affectif onirique survit seul au réveil, ou bien il ne reste qu'une trace très faible de la partie idées et images du rêve. Sur ces reliquats, l'imagination du candidat à l'idée obsédante ou prévalente peut se donner carrière dans de grandes proportions.

forme passionnelle. Quant à la passion qui est *plutôt profonde que vive*, elle témoigne, comme l'obsession et l'idée prévalente, d'une *réceptivité affective exagérée*, mais non doublée d'une tare similaire du seuil de l'intelligence; c'est en ce point que la première diffère essentiellement des deux autres. Cependant, d'une manière générale, on le voit, de l'*asthénie* est à la racine de la passion aussi. C'est pourquoi presque toutes les crises que subit l'organisme, une crise normale comme l'adolescence aussi bien qu'une maladie comme la tuberculose ou qu'un état comme la convalescence peuvent disposer aux passions comme à l'obsession et à l'idée prévalente, et pourquoi un *régime tonique* et la *pratique raisonnée des sports* sont les meilleurs préservatifs dans les trois cas. On a souvent une tendance à confondre les petites obsessions et les passions bizarres avec des « idées fixes ». C'est un tort; en l'absence de la tare intellectuelle liminaire signalée, point d'obsessions ni d'idées prévalentes; il faut reconnaître néanmoins que les passions relatives à des objets mesquins ressemblent fort à des défectuosités d'ordre intellectuel, d'autant plus que le trouble affectif de l'état d'âme global est ici peu bruyant, peu apparent; d'autre part, les passions bizarres se manifestent surtout par quelque chose qui excite la désapprobation de la raison, que l'agitation affective connexe soit volumineuse ou non.

Les impulsions. — Plusieurs fois, en regard de l'intelligence et de l'affectivité, dont la volonté proprement dite est la synthèse, nous avons mentionné, comme troisième faculté, *l'activité*. Celle-ci est en quelque sorte la moins psychique des trois, car elle se réduit à peu près au retentissement mental des actions réflexes qui lui correspondent. Normalement, elle doit être subordonnée à la volonté, ou tout au moins adapter et proportionner son jeu à celui des idées et des sentiments. Comme les autres, elle a ses maladies : ses *impuissances* et aussi sa *réceptivité excessive*. De cette dernière peuvent résulter des entrées en mouvement de mécanismes proprement *actifs* ou de mécanismes *inhibitifs* irréguliers, inopportuns, exagérés; les premiers peuvent déclancher les seconds et inversement (cas d'imitation-contagion, négativisme, habitudes tyranniques, pseudo-impuissances, etc.). Or sous notre activité idéelle et affective, il y a aussi de la réflexivité; l'activité psychique supérieure renferme une part d'activité pure. Au fond, donc, la réceptivité

excessive des deux premières facultés *est de même nature* que celle de l'activité pure; partout où un mécanisme joue trop aisément, il n'y a qu'*asthénie* sous le masque d'une force illusoire; qu'il s'agisse d'obsession, d'idée prévalente ou de passion, il en est de même : *l'asthénie varie de siège et de gravité*, voilà tout; et c'est pourquoi aucune des trois n'est sans s'accompagner de quelque *aboulie*. Ce qui a lieu dans l'obsession et dans l'idée prévalente, comme dans la passion, relève encore de l'impulsivité prise au sens le plus large que peut recevoir cette expression. — La théorie ici proposée oblige donc à séparer, des passions proprement dites, celles que l'on appelle *nobles* et qu'il est tout à fait *normal* de contracter; elle obligerait même à chercher pour celles-ci un autre nom. Que l'on ne recule point devant ces conséquences; les stoïciens professaient que certaines passions sont sans aucune faiblesse, et ils les mettaient non seulement au-dessus, mais *en dehors* des autres, et finalement ils refusaient de les appeler des passions. Ce point de vue serait à reprendre.

Les illusions et les hallucinations. — De ces troubles de la perception, qui peuvent favoriser ou aggraver les idées obsédantes et prévalentes et même être amenées par elles, les premiers, qui sont interprétation par un côté et hallucination déjà par un autre, sont à certains égards intermédiaires entre les hallucinations pures d'une part et les idées obsédantes et prévalentes d'autre part, qui nous ont apparu comme des illusions idéelles où l'on devait finalement relever quelque chose d'*hallucinatoire*. On est d'autant plus fondé à rapprocher ces idées de l'hallucination, que rien n'est si facile et si commun, d'après nombre d'aliénistes contemporains (Ballet, Sérieux et Capgras), que de confondre, avec une vraie hallucination, une pseudo-hallucination qui n'est qu'une *interprétation*, menée avec entrain, d'une idée évocatrice d'images intenses : on croit voir ou entendre ce à quoi pourtant l'on ne fait que penser fortement. Ce n'est pas que, comme le croyaient les vieux psychologues anglais à la suite de Hume, l'idée ne soit qu'une image faible et l'image une idée forte; mais une image faible ressemble beaucoup à une pure idée, et une idée forte beaucoup à une image, alors même qu'elle ne représenterait rien de sensible. Les sensations et les images sont une chose, et les idées en sont une autre; mais la faculté d'appréhension doit s'exercer pour toutes, *et il y a*

pour les premières comme pour les secondes une réceptivité liminaire qui peut s'exagérer, d'où, d'une part, la possibilité des *hallucinations* et d'autre part celle des *idées obsédantes et prévalentes* dont nous avons reconnu le caractère hallucinatoire spécial. Les deux formes d'asthénie peuvent être largement indépendantes au point de vue de notre théorie, comme elles le sont dans la réalité.

LA MÉMOIRE. — Il est absolument impossible d'expliquer par les lois de l'association tous les assauts, et surtout les paroxysmes des idées obsédantes et prévalentes ainsi que leurs atténuations temporaires. Parler simplement de rythme serait arbitraire; d'ailleurs il faudrait expliquer le rythme lui-même, qui ne peut être que la résultante de l'action d'une cause qui se trouve agir de façon à régénérer les conditions de sa propre reproduction, ou de l'action alternative de conditions favorables et défavorables au retour de ce qui, successivement, apparaît et disparaît. Le fait de la répétition est commun aux idées, aux sentiments et à tous les mouvements des éléments nerveux même quand rien de psychique ne leur correspond; il y a continuité entre les souvenirs du caractère psychique le plus accentué et les répétitions les plus purement organiques, comme celles que l'on rapporte, par exemple, à la « mémoire musculaire »; et les deux types de répétition se rencontrent à tous les étages de l'activité. En ce qui concerne le type *répétition par association*, personne ne soulève de difficultés, qu'il s'agisse de mouvements sans retentissement mental ou de faits psychiques; de même pour le type *répétition spontanée*, s'il s'agit de faits purement organiques; par exemple, on admet que les battements précipités (= répétés) des paupières chez les neurasthéniques se succèdent sous la seule influence d'une irritation locale. Mais pourquoi n'en pourrait-il être ainsi pour les mouvements auxquels correspondent des états psychiques, des souvenirs? Les souvenirs ne supposent-ils pas des mouvements sous-jacents? Il n'est certes pas question d'admettre l'existence de souvenirs sans cause aucune, ni même simplement sans conditions physiologiques, mais seulement l'existence de processus mnémoniques dont le schéma est celui-ci, où le grand principe de l'enchaînement des mouvements est absolument respecté : un événement physiologique A, auquel ne correspond aucun fait psychique, suscite un événement physiologique B, auquel correspond un fait psychique B',

qui est sans aucun rapport intelligible du point de vue psychologique[1] avec la pensée M′ que l'on avait lors de l'évènement physiologique A; pensée M′ à laquelle était sous-jacent, bien entendu, un événement physiologique M, qui eût amené un événement physiologique N, avec correspondant psychique N′ si A n'était venu interférer; mais A est venu intercepter en M la série physiologique MN, et par conséquent empêcher M′ d'être suivi de N′, de sorte que, dans l'ordre des faits psychiques, il y a eu coupure entre M′ et B′. Voilà comment il y a, et dans quel sens il peut y avoir, mémoire spontanée. Il est clair que dans les cas de *répétition anormale* où il y a jusqu'à une quasi-fixité du souvenir, *ce genre de mémoire doit prédominer*; le plus grand argument contre une explication de tous les faits mnémiques par l'association se tire des paroxysmes, des faits mnémiques morbides comme ceux que nous avons examinés; on pourrait aussi s'appuyer sur les hypermnésies. — L'étude des idées obsédantes et prévalentes peut encore servir à mettre en lumière une loi trop négligée jusqu'ici de la mémoire, à savoir celle-ci : *la différence de l'état général de la conscience au moment du fait primaire et au moment où celui-ci tend à renaître* par association ou spontanément, influe considérablement sur la possibilité de sa réapparition; même chez l'homme normal, il arrive constamment que des souvenirs, qui, semble-t-il, devaient réapparaître, ne reviennent point, tandis que d'autres étonnent par leur insistance. Nous ne pouvons ici développer ce point; qu'il nous suffise de l'avoir indiqué.

Les « Complexes ». — Un mot seulement sur cette grande question. Le reproche le plus grave qu'on puisse faire aux psycho-analystes, après celui d'avoir fait fond sur la notion d'inconscient

1. L'opposition de certains à la possibilité d'une mémoire spontanée vient de ce qu'ils s'imaginent que souvenir spontané = souvenir sans base physiologique. Mais on ne peut expliquer, dans les cas de souvenir par association eux-mêmes, que la pensée B′ suive la pensée A′, qu'en faisant dépendre B′ d'un événement physiologique B amené par un événement physiologique A, sous-tendant A′. C'est toujours grâce à un événement physiologique que le souvenir s'effectue, de sorte que de tels événements peuvent fort bien amener une succession de pensées sans aucune cohésion; la mémoire spontanée n'est pas autre chose, et le lien intelligible de deux pensées qui se suivent n'est jamais directement pour rien dans le fait que la seconde suit la première. Tout se passe en réalité dans la mémoire dite par association, comme dans l'autre; la première n'est que la seconde avec cette circonstance que le psychologue peut, de son point de vue, apercevoir un rapport intelligible entre les deux idées qui se suivent.

psychique, ou tout au moins d'avoir abusé du subconscient, et après celui d'avoir négligé les ressources de la notion de « purs résidus moteurs », c'est le reproche de considérer les Complexes comme des blocs indivisibles, au lieu d'y voir simplement des habitudes, des modes familiers de répétition associative ou spontanée. La hauteur dont un Complexe émerge hors de la subconscience est si grande dans la passion du type banal et même dans nombre d'obsessions et d'idées prévalentes, qu'elle fait oublier à la plupart des psycho-analystes l'identité pourtant absolue des cristallisations mentales où presque tout se passe au grand jour de la conscience, et de celles où presque tout est, ou plutôt devient subconscient, ou bien encore se passe dans une région de notre être où il n'y a plus ni conscience ni psychisme sous aucune forme. Toute association d'idées qui se fortifie, toute idée, tout sentiment qui insiste en nous *amorce un Complexe*, et, d'un Complexe ce n'est ni l'ombre qui le recouvre, ni la nuisance surtout qui constitue l'originalité. Un Complexe n'est point une entité psychique, il n'est jamais qu'une formation mnémique dont le volume et la puissance s'expliquent intégralement par le nombre et l'importance des souvenirs idéels, émotifs et purement moteurs qui, d'une part, réussissent à se combiner au moyen de réflexes associatifs, et qui, d'autre part, favorisent l'établissement d'un état physiologique général plus propre à les réveiller qu'à en réveiller d'autres. Et par derrière le mécanisme mnémonique qui rend compte de la formation d'un Complexe quelconque, il y a lieu sans aucun doute de faire état, dans chaque cas particulier, *d'une réceptivité mentale spéciale* qui décide de la formation d'un Complexe déterminé, lequel pourra se modifier au cours de son histoire.

ALBERT LECLÈRE.

Revue des Périodiques étrangers

Archives internationales de Psychologie.

(XIV, 1914.)

N° 53. — G. Berguer : *Psychologie religieuse* (1-61). — Revue d'ensemble sur l'état actuel de la psychologie religieuse et les grands courants qui s'y dessinent. Des deux courants qui s'y dessinent, l'un est allemand, subit l'influence de Wundt et voit dans la religion un problème de psychologie ethnique et dont il faut d'avance fixer la méthode ; l'autre est américain, et préconise la méthode individuelle pure, travaillant dans une certaine direction, et d'une façon pragmatique. Flournoy a résumé les principes en deux règles principales : 1° exclusion de la transcendance, ou refus d'entrer en discussion sur le coefficient de réalité de l'objet ou des objets transcendants de la religion : à quoi l'école américaine substitue volontiers un appel à l'induction poussée aussi loin que possible; 2° interprétation biologique des faits.

L'étude objective, prélude de l'interprétation biologique, révèle : 1° la variété des formes et l'abondance des phénomènes religieux; 2° la multiplicité de leurs ramifications psychiques; 3° leur caractère de mobilité vivante, de croissance ou décroissance qui se relie peut-être à la croissance physique ou mentale; ce qui amène, en ce lieu, à la recherche de leur origine, quels sont les besoins, les motifs d'où ils portent les résultats auxquels ils aboutissent. Toutes ces questions conduiraient, en somme, à voir dans les phénomènes religieux un mouvement psychique offrant un dessin général assez constant, et orienté vers certaines fins.

Le développement général de ces phénomènes présente un certain nombre d'aspects assez nettement caractérisés : la conversion, qui donne à étudier la volonté, le caractère, les émotions; le subconscient, dont le rôle est très grand dans les phénomènes religieux, tels que l'inspiration, l'extase, et marqué dans tous; la croyance et la foi, ce dernier mot réservée à l'état psychique de caractère affectif ou volitionnel qui fixe dans l'esprit telle ou telle idée comme vraie et lui donne son caractère de valeur ou de vérité pour le croyant; la prière, et ses conditions et son milieu, sur l'objectivité de laquelle Galton avait amorcé une enquête. De cet ensemble de recherches, la Psychologie religieuse passe tout naturellement à l'examen des caractères de l'esprit religieux : son tempérament, son type mental; le mystique, le dogmatique, l'optimiste, etc. ou leurs contraires. Il semble, en

somme, qu'on se trouve toujours en présence de deux sortes de caractères opposés : tout cela complété par les différences entre la religion de l'enfant, celle de l'adulte, du vieillard.

Dans une deuxième partie, moins complexe et moins fouillée, B. parle de la psychoanalyse, de la question des rapports entre les états religieux et les névroses; de l'extase, qu'il range parmi les formes anormales; et enfin des caractères de certains états religieux des foules.

Sur les théories, les détails sont un peu plus nombreux : B. cite les théories de l'école allemande, les théories anthropologiques, et discute surtout la théorie de Leuba, à laquelle il reproche son polymorphisme; il déclare que faute de vouloir choisir, elle fait tort à la fois à la psychologie et à la religion, en ne tenant compte que du milieu social où se développent les faits, et en négligeant la considération du milieu individuel où ils se produisent d'abord. Il passe ensuite aux théories pathologiques, et surtout à celle de l'érotogenèse, dont il souligne le rôle très important, non exclusif cependant. Enfin il consacre quelques pages à la théorie catholique romaine. Dans les unes et les autres, il voit d'ailleurs surtout des indications de tendances d'esprits. L'article est suivi de 40 pages de bibliographie.

Aug. Lemaitre : *Personnifications agissantes chez un garçon de 15 ans* (92-100). — Observation d'un écolier chez qui apparaissaient, au moment où il se livrait à quelque opération de calcul mental, des personnages, des figures envahissant la conscience, s'y mouvant, etc. ils empêchent l'enfant d'établir les relations du calcul entre les chiffres. Cet état s'est développé sur un fond d'optimisme pour soi, d'appréciations pessimistes sur le sort des autres, et de grande émotivité.

Ed. Claparède : *Tests de développement et tests d'aptitudes* (101-108). — Rappelant que les tests Binet et Simon ont orienté l'appréciation de l'intelligence du côté de son degré, comme on le fait dans l'enseignement, et non du côté de son type, selon la méthode des psychologues, C. en reprend la division en trois groupes : tests de connaissance générale; tests d'acquisitions scolaires; tests d'intelligence naturelle. — Après quoi il se demande quels sont, dans ces tests, ceux qui mesurent l'aptitude plutôt que le niveau : il espère d'ailleurs qu'on pourra, en les perfectionnant, tirer cette mesure des tests de Binet dirigés dans un tout autre sens. Pour lui, un test mesure l'aptitude, lorsqu'il explore un caractère mental qui diffère plus en moyenne d'un individu à l'autre du même âge, qu'il ne diffère en moyenne d'un âge à l'autre. C. estime d'ailleurs, en s'appuyant sur des calculs et non sur des faits, que cette différence pourrait être fixée à 4 fois l'écart probable.

N° 54. — H. Lelez : *L'orientation d'esprit dans le témoignage* (113-157). — L. reprend les recherches de Binet sur les types intellectuels

et essaye d'étudier l'influence de ces types sur le témoignage : il distingue cinq types différents : le descriptif, qui cherche surtout le côté extérieur; le superficiel, qui se contente d'à peu près; l'intelligent, qui sélectionne; l'interprétateur, qui cherche une signification; l'ambitieux, qui se met en scène. L. donne un certain nombre d'exemples, (qui pourraient être plus concluants). A signaler, la concordance des descriptions au point de vue objectif de celles au point de vue subjectif, chez les mêmes personnes. La fréquence des types est : un tiers d'intelligents; un tiers de superficiels; un quart d'interprétateurs; un dixième de descriptifs; un cinquantième d'ambitieux : il y a d'autres variations par rapport à l'âge.

Ch. Odier : *A propos d'un cas de contracture hystérique* (158-201). — Histoire des états préparateurs de cette contracture, dont O. recherche la composition mentale en analysant les rêves, à la manière de Freud; après quoi il discute la théorie de l'idée suggestion de Babinski, et se rattache plutôt à celle du reliquat émotif, tout en notant qu'aucun auteur n'a examiné comment se dynamise l'idée pour se réaliser.

Pour interpréter le développement de la contracture, O. note que les plus normaux recourent au symbolisme pour combler, dans leurs rêves, des vœux connus pour irréalisables : l'hystérique exagère cette tendance, mais sans avoir aucune notion de ce symbolisme. Reste à expliquer ce qui se passe alors : et sur ce point, les explications sont loin d'être définitives.

Ed. Degallier : *Horlogerie et Psychologie* (202). — D. se réfère d'abord aux travaux de Taylor sur l'organisation du travail : il demande que l'on fasse pour les métiers moins automatiques que ceux étudiés par Taylor, un travail analogue. Le métier d'horloger lui semble se prêter heureusement à ces recherches.

Dr E. Partos : *Analyse d'une erreur scientifique : contribution à la psychologie du prestige* (215-213). — A propos du courant de faits concordants créé par le sérodiagnostic d'Abderhalden pour la recherche de la grossesse, et contre lequel se dessine maintenant un courant contraire d'autres faits non moins concordants.

Dr Jean Philippe.

Scientia.

Année 1914.

R. Pettazzoni : *Histoire du christianisme et histoire des religions.* — L'auteur considérant l'évolution du christianisme dans le temps

veut éclairer le sens profond de ce développement par la considération de l'histoire analogue d'autres grands mouvements religieux : c'est là faire l'étude du christianisme du point de vue « concentrique ».

On peut définir l'évolution de cette religion en disant qu'elle fut la transformation partielle et toujours incomplète de la religion universelle et individuelle qu'était la religion du Christ à son origine en une Église organisée suivant un type cultuel et par suite national.

Éclairons ceci en appliquant la méthode concentrique : l'histoire du christianisme définie telle que nous venons de le faire sera éclairée par la considération de toutes les grandes manifestations religieuses qui dans le cours de leur évolution présentent quelque rapport avec le mouvement chrétien.

Ayant classé les religions en tribales nationales et universelles, l'auteur dira que le fait capital dans l'histoire d'une religion est le passage de celle-ci de la forme tribale et nationale à la forme universelle : telle fut l'histoire du christianisme, chez lequel nous signalons un déplacement de la religiosité de la vie sociale à la vie de l'individu, et par suite une transformation de la religion de nationale en universelle. Cette transformation s'opéra bien avant la venue du Christ : elle date du jour où le peuple d'Iahvé traîné en exil (586 av. J.-C.) Iahvé lui-même ne pouvait être conservé qu'en devenant un Dieu indépendant des destinées de son peuple.

A l'aide de la méthode concentrique l'auteur éclaire le développement du christianisme en montrant comment l'islamisme, le bouddhisme passèrent de la forme tribale et nationale à la forme universelle avec déplacement de la religiosité de la vie extérieure et sociale à la vie intérieure de l'individu.

De même que toutes les religions avec le christianisme pour centre eurent la même évolution, de même nous signalons chez toutes la même opposition constante entre le point de vue cultuel, extérieur, et le point de vue intérieur, universel : les hérésies marquent au sein du christianisme une réaction contre le culte extérieur qui avait pris désormais la place de la vraie religion du Christ universelle et intérieure.

De ce point de vue donc de la vie religieuse intérieure les formations hétérodoxes acquièrent une signification spéciale qui intéresse le développement intime de la religiosité.

Cet antagonisme signalé dans le développement du christianisme, la méthode concentrique le retrouverait dans l'évolution du bouddhisme et jusque dans la Grèce ancienne.

Ainsi donc conclura l'auteur nous voyons l'avantage de la conception concentrique dans l'histoire du christianisme : elle oppose à l'unité du développement millénaire que confère la continuité de l'évolution historique, une unité autrement profonde : celle qui se fonde sur l'identité fondamentale et sur *l'unité du phénomène religieux*, phénomène qui, nous l'avons vu, consiste dans l'opposition

constante entre la forme cultuelle et la forme individuelle intérieure de la religion.

La conception concentrique, à l'encontre de la conception rectiligne qui n'organise pas les matériaux qu'elle emploie, systématise les données autour d'un point central d'où tout rayonne et où tout aboutit, elle est en un mot : *Une histoire religieuse du christianisme.*

A. ADLER : *Psychologie individuelle, ses hypothèses et ses résultats.* — Les psychologues ont trop délaissé dans l'étude de la vie psychologique le point de vue de son orientation générale vers un but idéal.

La vie de l'esprit est dans son ensemble une organisation des moyens en vue d'une fin. Sans un plan général donné d'avance, toute activité demeure un tâtonnement aveugle. C'est ainsi que la première assertion d'où part la psychologie individuelle sera que *tout phénomène ne peut nous permettre de comprendre une personne que s'il est conçu et considéré comme préparation d'un but.*

Quel est donc le sens général de la vie psychologique humaine?

Les mouvements de l'âme, dit notre auteur, deviendront singulièrement compréhensibles si nous disons qu'ils tendent d'une manière générale *vers un but de suprématie, de supériorité, cette tendance étant soutenue par l'idée de la ressemblance de l'homme avec Dieu, par la foi en sa force surnaturelle.*

Pour satisfaire sa soif de domination, l'homme emploie tour à tour la force et la modération :

Il y a chez l'homme une tendance combative qui le pousse à vouloir faire violence à chaque instant à la réalité : le but qu'il poursuit dépassant de beaucoup sa condition de mortel mais étant *la principale hypothèse préalable de notre existence.*

A côté de l'attitude combative qui est une des manifestations chez l'homme de l'instinct de domination, il y a la forme *prémunitive*, l'auteur définit cette dernière comme constituée par l'ensemble de toutes les précautions prises par l'individu pour échapper à un sentiment d'infériorité qui lui pèse : par là encore l'homme veut se donner l'illusion de sa supériorité.

La méthode de la psychologie individuelle donc, s'oppose à la manière de procéder habituelle des psychologues : au lieu de remonter, pour expliquer les faits de conscience, à leurs causes immédiates, la psychologie individuelle considère la tendance générale à la supériorité qui constitue le fond du caractère humain : elle en déduit l'attitude combative de l'homme, combativité qui s'efforce d'atteindre le but de domination poursuivi et cela soit au moyen de l'agression directe soit par les voies indirectes de la prémunition.

La psychologie individuelle cherche enfin à retracer la genèse de cet instinct primordial de domination ; elle en trouve l'origine dans

ce fait que l'enfant, possédé par un sentiment d'infériorité à l'égard de ses parents et du monte entier, cherche à arriver, par le développement le plus complet de son être, à la domination de ses supérieurs.

Le rôle de l'éducation serait alors d'orienter cette activité. *En donnant à l'enfant un sens plus puissant de la réalité, en poursuivant la défaite de la malignité latente pour la remplacer par la bienveillance mutuelle.*

L. Cuénot : *Théorie de la préadaptation.* — L'adaptation des êtres à leur milieu est un phénomène universel.

La première explication en date que l'on ait donné de ce fait est celle de Lamarck :

Le besoin crée l'organe nécessaire et l'usage le fortifie et l'accroît considérablement. Les agents de l'adaptation sont l'influence modelante du milieu et l'influence créatrice du besoin.

Mais objectera Cuénot, il n'est pas possible que de tels facteurs aient pu pendant deux ou trois ans d'action créer les organes et leurs fonctions tels que nous les voyons être aujourd'hui.

Darwin, plus mécaniste, explique le modelage des organes et l'adaptation des fonctions par l'accumulation et la conservation, grâce à la sélection naturelle, de petites variations présentées chez des individus privilégiés.

Mais, remarque encore M. Cuénot, tant que nous n'avons affaire qu'à de petites variations, leur utilité n'est pas grande et par conséquent leur conservation par la sélection naturelle peu probable; il arriverait donc que l'organe ne pourrait être conservé que lorsqu'il serait arrivé à son état terminal de perfectionnement.

Cuénot va donc remédier à l'insuffisance de l'explication darwinienne en cherchant une solution partielle du problème dans la notion de *préadaptation.*

En voici le point essentiel : *Le résultat adaptatif n'est pas dû à une sélection de structure adéquate à un milieu donné, mais au contraire au choix d'un milieu répondant à une structure donnée.*

L'auteur appelle *caractères préadaptatifs* ou simplement *préadaptation*, les caractères semi-utiles susceptibles de se développer et de devenir de véritables adaptations si l'animal rencontre l'habitat qui lui est favorable, citons un exemple : *l'euryhalinité* de l'épinoche c'est-à-dire la propriété qu'il a de vivre dans des milieux à salure très variable n'est pas un fait d'acclimatation ou de sélection, *mais l'épinoche était doué d'une faculté qui est restée ignorée jusqu'au jour où on l'a mise en évidence d'une façon expérimentale, celle de supporter des changements instantanés de salinité.*

Ce sera donc, dira M. Cuénot, ces préadaptations latentes au fond des organismes qui permettent à certaines espèces de s'adapter à des milieux où d'autres en raison de prédispositions différentes n'auraient pu se développer.

Le résultat adaptatif est donc dû conclura M. Cuénot, au choix ou à la trouvaille d'un milieu adéquat à une structure donnée.

B. Russell : *Rapports des données sensorielles avec la physique.* — Il s'agit pour l'auteur d'établir que les données sensorielles sont physiques et n'ont rien de pures apparences subjectives. Et pour préciser sa thèse, l'auteur réserve le terme de sensations *pour le fait qui consiste dans la conscience qu'a le sujet de la donnée sensorielle*, élément subjectif qui est tout physiologique et non physique.

Contre l'objection qu'on pourrait lui faire de la relativité des données sensorielles et de leurs variations pour un même objet suivant les différentes personnes, B. Russell répond qu'il faut distinguer entre la place *à laquelle un objet est vu*, de la place *de laquelle il est vu* : il est évident que ce qui change ce sont les différents points de vue pris sur un même objet et variant avec les différentes personnes, ce qui n'empêche pas les données sensorielles d'être toujours ramenées à une même chose, cette dernière étant alors constituée par la classe entière de ses apparences actuelles et possibles. Il est évident que la matière du substratum matériel n'existe pas.

Chaque personne ainsi en ce qui concerne ses données sensorielles vit dans un espace particulier, un espace de perspectives dans lequel rentrera toutes les apparences qu'il reçoit des objets, et toutes ces perspectives, tous ces espaces particuliers seront ordonnés suivant un ordre régulier par ce fait que des « possibilités » de données sensorielles appartenant à différentes perspectives seront trouvées être en corrélation avec une seule et même chose. Les *sensibilia* ainsi coordonnées, c'est-à-dire ordonnées de la même manière dans des espaces particuliers différents, sont appelées *les apparences d'une chose.*

Une chose est donc ainsi définie pour l'auteur comme étant constituée par la classe de ses apparences. Que devient alors la matière? Elle n'est autre chose que la classe entière des apparences d'une chose. Et étant donné que le nombre des apparences d'une chose augmente à mesure que la distance qui nous sépare d'elle diminue nous dirons que la matière d'une chose *est la limite de ses apparences à mesure que diminue leur distance de la chose.*

Si notre connaissance de la matière ainsi définie n'est qu'approximative, car la distance qui nous sépare d'une chose ne décroît pas indéfiniment, l'on peut dire que nous inférons cette existence de la connaissance de ces apparences, et notre inférence est d'autant plus fondée que notre observation des apparences est poussée plus à bout.

De même qu'une chose est située et définie dans l'espace en fonction des diverses apparences de cette même chose dans les espaces particuliers de personnes différentes, de même une chose est située dans le temps en fonction de la place qu'elle occupe dans les *biographies* des différents observateurs de cette chose.

Comment maintenant des apparences situées à des moments différents de diverses histoires, et placées en des points de l'espace correspondants dans des *perspectives* différentes, sont-elles coordonnées pour constituer une même chose? C'est le problème de la construction de la matière, notre auteur soutient que la notion de *continuité* éminemment hypothétique et nullement donnée dans l'expérience ne peut pas fonder l'existence de la matière. L'auteur tendrait alors à substituer à cette notion de la matière définie comme un continu, la notion de *choses permanentes* entendues comme *des séries d'apparences dont la matière obéit aux lois de la physique.*

La notion de continuité appliquée à la matière serait la conformité des apparences possibles et réelles des choses, avec les lois de la dynamique : *La persistance de la matière pendant tout le temps pourrait être alors définie comme la prévisibilité possible par les lois de la dynamique des apparences à venir des choses.*

Quelle place faire dans une telle théorie à ces données sensorielles qui n'arrivent pas à se trouver dans une connexion habituelle avec le monde physique? L'auteur se prononce nettement pour la « réalité » au sens physique du mot des illusions, des hallucinations et des rêves, car les *sensibilia* ou données sensorielles étant les seules données physiques dont on puisse parler, ce que nous saisissons dans le rêve est *donné* au même titre que ce que nous saisissons dans l'état de veille. Ces connexions inhabituelles constituent simplement une difficulté pour exprimer le physique en termes de données sensorielles.

Il n'y a donc pas d'objection sérieuse à faire à la thèse qui soutient la nature physique des *sensibilia.* Le moyen d'arriver à une connaissance de plus en plus adéquate du monde, c'est de diminuer indéfiniment le nombre des possibilités non perçues pour augmenter les inférences qui peuvent dériver des apparences momentanément perçues.

Charlotte Dubois.

Rivista di Filosofia.

Genn.-Marzo 1915. (Fatti e figure del Belgio filosofico).

V. Varisco : *La philosophie du cardinal Mercier.* — R. Mondolfo : *La philosophie en Belgique.* — L. Ambrosi : *L'Université de Louvain et Maurice de Wulf.* — A. Pastore : *Philosophie et poésie dans l'œuvre de Maeterlinck.* — Z. Zini : *La réforme politique et morale selon la pensée d'un grand Belge.* — L. Negri : *L'évolution sociale selon Guillaume de Greef.*

Le numéro trimestriel tout entier est consacré à la philosophie belge, en hommage à la Belgique martyre.

Bien que plutôt tourné vers l'action pratique, le peuple belge a

manifesté des temps carolingiens à nos jours une vie philosophique qui à diverses époques fut remarquablement intense et féconde. Dans cette ville de Louvain depuis frappée à mort, a fleuri une Université illustre, comblée de privilèges par les ducs et les papes, formatrice à travers les siècles de l'âme nationale, oasis de paix par le privilège d'asile octroyé aux étudiants provenant de pays ennemis. Sa période la plus éclatante fut l'époque médiévale, moment riche en types spirituels que la différence des époques nous rend à peine concevables, où prend déjà naissance l'opposition de la raison et de la foi. On ne se rend pas toujours suffisamment compte de la puissance unique de création originale dans la philosophie spéculative que manifesta le moyen âge. Siger de Brabant est une maîtresse figure de la philosophie médiévale. Dante fait prononcer son éloge à Saint-Thomas bien que Siger fût Averroïste. Il étudia à Paris; les rapports les plus intimes existent alors entre les écoles belges et les écoles et les maîtres de France. On trouve déjà chez Siger une théorie déterministe utilitaire de la peine. Au Flamand Alain de Lille remonte le concept de l'infinité de l'univers tel qu'il s'exprime dans la célèbre comparaison reprise par Nicolas de Cusa, Bruno et Pascal. Bruno rapproche David de Dinant d'Avicébron. Godefroid de Fontaines, intellectualiste, revendique la liberté de discussion; il déclare qu'un docteur de théologie doit être un docteur de vérité. En des temps plus rapprochés de nous, l'occasionnalisme de Geulincx, Cartésien, non seulement devance Malebranche, mais encore contient l'idée première de l'harmonie préétablie et la comparaison des deux horloges. Après 1815, durant la période d'annexion des provinces belges à la Hollande, le lien de sympathie des penseurs Belges avec la philosophie française ne s'interrompt pas, et cela principalement à Louvain. « Notre centre littéraire et scientifique est à Paris », écrit alors Van de Weyer. Le succès de la doctrine de Krause que Ahrens essaya d'implanter à l'Université de Bruxelles, reste limité. Dans ces dernières années, le mouvement néo-scolastique a eu l'un de ses centres les plus importants à Louvain et son représentant le plus marquant dans le cardinal Mercier « chez qui revit l'âme de Godefroid de Fontaines qui s'exprimait dans ces fières paroles : *Pauci inveniuntur qui culpari possunt de excessu in veritate dicenda, plurimi vero de taciturnitate* ».

L'œuvre de Maurice de Wulf ne comprend pas seulement l'étude de la philosophie médiévale, mais une philosophie de l'histoire de la philosophie, d'après laquelle la pensée spéculative développe ses puissances en divers sens avant de se replier sur elle-même. Pour chaque période historique, les objets auxquels elle s'applique, ses prédilections, sont influencés par des circonstances de milieu et de race. L'antériorité des problèmes cosmologiques sur les problèmes psychologiques, au cours de ce développement, ne fait que répéter la démarche naturelle à l'esprit individuel.

Dans la question du progrès, G. de Greef a ingénieusement mis en

lumière les régressions apparentes. Il appartient selon lui à la sociologie d'être la régulatrice du progrès à la façon de la physiologie réagissant sur la thérapeutique.

A l'époque précédente, la direction positive et scientifique a eu des représentants éminents en Quételet et Delbœuf. Les circonstances qui ont marqué le conflit actuel font que la pensée se reporte vers les nobles conceptions sur les rapports des nations entre elles émises par E. de Laveleye, observateur clairvoyant des périls qui menaçaient l'Europe, et dont les prédilections en matière d'institutions politiques sont pour les petits États. L'optimisme sympathique de ses jugements sur la Prusse, qui lui fut commun avec tant de gens vers 1866, fut modifié du tout au tout par les événements de 1870-71 et par l'annexion de l'Alsace-Lorraine. Laveleye a joint à une riche documentation en matière de législation comparée, un intérêt actif pour les problèmes moraux et religieux. Son socialisme qui reste individualiste procède de son libéralisme. Ses travaux témoignent d'une prédilection, peut-être influencée par Rousseau, pour les sociétés primitives patriarcales, germaniques ou slaves, où l'homme est moins écrasé par la puissance de l'État et où la vie communautaire offre une réalisation spontanée de l'idéal égalitaire.

La néo-scolastique du cardinal Mercier aspire à combiner, mais n'en est-il pas de même de toute philosophie, l'élément traditionnel avec l'élément novateur. Comme l'observe V. Varisco, elle n'en oppose pas moins au positivisme et au criticisme une métaphysique objectiviste de caractère médiéval, qui déclare le noumène connaissable, quoique d'une connaissance qui n'est évidemment ni une consubstantiation, ni une connaissance parfaite, ce que saint Thomas a bien pu admettre sans être phénoméniste ni agnosticiste, mais en un temps où le problème de la critique de la connaissance ne s'était pas posé. Selon M. Varisco, qui n'accepte pas plus le phénoménisme que le substantialisme, la théorie thomiste, en s'en tenant à la doctrine de l'intellect actif entendu comme sujet unique et soutien de la réalité phénoménale, pourrait être interprétée en un idéalisme qui ne peut être qu'immanentiste pour une philosophie qui ne ferait pas abstraction du problème critique.

Dans une sphère d'idées assez différente, la philosophie et la poésie de Maeterlinck ont évolué du pessimisme de la fatalité avec son premier ouvrage, *Le Massacre des Innocents*, dont les événements ont fait une prophétique vision, — vers une conception sereine du mystère. Les malheurs et les héroïsmes de sa patrie ne le ramèneront-ils pas à sa première inspiration? Chez Maeterlinck, le symbole, procédé familier à la pensée religieuse, est devenu une dialectique qui nous fait atteindre au sens transcendantal de la réalité et qui traduit ou présuppose les innombrables corrélations de l'univers physique et moral. Son mysticisme qui résout et dissout l'idée de la mort grâce à la conception d'un moi subliminal, qui est notre âme

divine, élargit l'horizon du réel par l'idée d'une action qui s'exerce d'âme à âme. Mais il se distingue du mysticisme contemplatif par sa foi pratique dans la volonté bonne et par la reconnaissance de la valeur spirituelle des conquêtes techniques de l'homme.

JEAN PÉRÈS.

Le propriétaire-gérant : F. ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

Le Pancalisme

Entre les trois normes esthétique, logique et morale, il existe un parallélisme dont certains aspects ont été aperçus dès l'antiquité. Quand on l'analyse davantage, de nouvelles analogies apparaissent, même dans les détails, et quelquefois sur des points assez imprévus[1]; d'où l'on est amené tout naturellement à cette hypothèse qu'une cause commune produit ces ressemblances.

Mais de cette parenté, deux conceptions sont encore possibles. Ou bien cette même cause engendre également, et pour ainsi dire au même titre, les trois règnes spirituels : c'est ainsi que dans la philosophie chrétienne, par exemple, la volonté de Dieu, dont les caractères dépassent notre intelligence, est le principe de cette unité; pour l'école évolutionniste, elle vient de la vie et de l'adaptation; pour la sociologie contemporaine, ce sont la Société ou l'Humanité qui jouent ce même rôle. La cause unique dont il s'agit s'exprime différemment dans chacun des trois ordres, parce que la matière à laquelle elle s'applique est différente; mais aucun d'eux ne la représente d'une manière privilégiée, si ce n'est à quelque point de vue limité, et lui-même spécial. — Ou bien, au contraire, l'une des trois formes constitutives de la pensée est fondamentale, les autres n'en sont qu'un aspect secondaire et dérivé; et c'est une thèse dont l'histoire de la philosophie fournit naturellement des exemples. Le leibnizianisme, si on l'entend à la manière de Couturat et de M. Russell, le spinozisme à coup sûr, absorbent l'idéal esthétique et moral dans l'idéal logique : la liberté, la vertu, la béatitude ne sont que d'autres noms de l'idée adéquate; et cette distinction du vrai et du faux mise à part, il ne reste rien de substantiel dans tous nos préjugés « de bono et malo, merito et peccato, laude et vituperio, ordine et confusione, pulchritudine et deformi-

1. Sur le parallélisme formel des sciences normatives, *Revue de Métaphysique*, juillet 1911. — *C. R. du Congrès de Bologne*, tome II, p. 477.

tate[1] ». Seule, la pure connaissance des nécessités logiques, telles qu'elles sont, peut nous donner la joie, l'amour, la perfection : « Distincta cogitabilitas dat ordinem rei et pulchritudinem cogitanti... voluptas enim intelligentis nihil aliud est quam perceptio pulchritudinis, ordinis, perfectionis ; et omnis dolor continet aliquid inordinati, sed respective ad percipientem, cum absolute sint omnia ordinata. Itaque cum nobis aliqua displicent in serie rerum, id oritur ex defectu intellectionis[2]. »

La subordination de l'esthétique et de la logique au point de vue moral n'est pas moins connue : au sens le plus strict, c'est le *primat de la raison pratique*. « Ce que nous devons faire, disait Kant, c'est la seule chose dont nous soyons certains. » M. Boutroux a pris cette phrase pour épigraphe de sa célèbre étude sur l'auteur des trois *Critiques* ; elle résume, pour lui, l'essentiel du point de vue kantien ; et malgré les objections que nous discuterons plus loin, ceux qui ont lu l'ouvrage de M. Delbos sur *La Philosophie pratique de Kant* refuseront difficilement de souscrire à cette conclusion. Pour Kant, le besoin d'absolue vérité qui vient de notre Raison pure, ne peut trouver une satisfaction que dans les postulats de la moralité et du souverain bien ; et d'autre part « c'est parce qu'à titre d'être moral, il est le but final du monde, que l'homme seul comporte l'idéal esthétique de la faculté de juger[3] ».

Wundt qu'on s'étonnera peut-être de voir si moraliste, a repris cette thèse, dans l'introduction de son *Éthique* : la morale seule contient véritablement une norme indépendante et catégorique par elle-même. Tout d'abord, en effet, les valeurs esthétiques sont dérivées : « Le plaisir du beau est lié à certains principes de finalité que notre pensée *logique* s'efforce de découvrir et d'appliquer ; de l'autre, et c'est la raison essentielle de l'influence de l'esthétique sur notre sensibilité, le beau suggère les formes multiples du sentiment moral, car toutes les formes supérieures de l'émotion esthétique proviennent de la tension et de la détente de ce sentiment. Donc finalement la logique et l'éthique nous apparaissent comme les sciences normatives proprement dites. » Mais la logique elle-

1. Spinoza, *Éthique*, livre I, Appendice.
2. Leibniz, *Résumé de Métaphysique*. Inédits, éd. Couturat, 535.
3. Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, p. 542-543.

même n'est normative qu'indirectement, et grâce au caractère moral de l'individu pensant : « Si le sujet auquel appartient la pensée logique peut être objet d'appréciation, c'est uniquement parce qu'il est en même temps un être moral; c'est uniquement parce que la pensée logique est encore une action libre de la volonté, et comme telle se subordonne au point de vue moral.... De sorte que la morale est en somme la source dernière du concept de norme et que l'éthique est la science normative fondamentale[1]. »

Il s'agissait pour Kant de la morale au sens étroit et précis du mot, en tant qu'elle s'oppose aux autres tendances de l'homme. Wundt l'entend déjà, au point de vue des règles qu'elle contient, d'une manière plus étendue. Mais on peut donner à l'idée de « valeur morale » une extension encore plus vaste, et l'identifier à la vie. Que par là on respecte, ou qu'on ne respecte pas ce qui en fait la nature essentielle, je ne le discute pas pour le moment. C'est en tout cas ce que font les volontaristes contemporains. Dans ce cas la thèse de la réduction des normes change sans doute d'aspect, mais pourtant se maintient, du moins, en tant que réduction. La dépendance finale de toutes les valeurs par rapport aux valeurs d'action est le lieu commun du pragmatisme.

Ainsi l'amour éternel des philosophes pour l'unité a mis au monde un *panlogisme*, et si l'on peut ainsi parler, un *panéthisme*. La symétrie est-elle incomplète? La norme esthétique est-elle si inférieure à ses deux sœurs qu'elle ne puisse aussi prétendre au premier rang? Dans sa *Genetic theory of reality*[2], M. J. M. Baldwin s'est proposé de faire valoir ses droits; il rappelle qu'il s'est déjà trouvé des philosophes pour faire du Beau le centre des valeurs; il

1. Wundt, *Ethik*, Introduction.

2. *Genetic theory of reality*, being the outcome of genetic Logic, as issuing in the aesthetic theory of reality called Pancalism, 1 vol. in-8, XVII-335 p. G. P. Putnam's sons, New-York et London, 1915. La *Genetic theory of reality* devait former le quatrième volume de *Thought and Things*, dont les trois premiers ont été déjà analysés ici : la *Logique fonctionnelle* dans le n° d'octobre 1907 de la *Revue philosophique*; la *Logique expérimentale* dans celui de juin 1909; enfin la *Logique réelle* dans celui de février 1913. — M. Baldwin nous avertit dans sa préface que les éditeurs ayant fait de mauvaises affaires, et ne se trouvant plus en mesure de publier l'ouvrage dans des conditions satisfaisantes, il a préféré s'adresser ailleurs, et faire de ses conclusions un volume indépendant, dans lequel il pouvait donner à la partie anthropologique et historique de son étude un développement plus considérable. — Il est regrettable que le nouvel éditeur n'ait pas au moins conservé le format des volumes précédents.

apporte, pour préciser, rajeunir et confirmer leur thèse, les conclusions auxquelles vient aboutir l'étude de la logique génétique, à laquelle il a déjà consacré trois volumes; et telle est la théorie du monde à laquelle il a donné le nom de *Pancalisme*.

I

Le point de vue propre de la logique est la vérité. La vérité, en tant qu'elle est pensée comme indépendante de l'acte par lequel certains sujets individuels en prennent connaissance, est la *réalité*. — Le point de vue propre de l'Èthique est le Bien; mais le Bien, en tant qu'il est conçu comme une valeur reconnue, et non pas créé de toutes pièces, aboutit également à se poser comme un *réel*. Dire que l'homme doit être moral, c'est dire qu'il est réellement une personne, et non pas seulement une résultante, une collection de phénomènes, un point d'entre-croisement des lois de la nature; c'est dire qu'il existe réellement une finalité et un but de l'action, distincts de l'ordre des faits. Ne fût-ce que dans l'ordre phénoménal, le devoir être suppose un être. Si donc la norme esthétique doit satisfaire au besoin d'unité qui travaille l'esprit humain, il faut qu'elle fournisse une conception de la réalité. En est-elle capable?

Oui, répond M. Baldwin; et beaucoup mieux que la logique ou l'éthique. — Pour le montrer, il procède, si je le comprends bien, en deux temps. Dans une première partie, il fait l'historique de l'idée de réalité, suivant la méthode génétique d'après laquelle sont composés les trois premiers volumes de *Thought and Things*; ou, pour parler plus exactement, — car il ne s'agit pas ici d'une filière nouvelle, — il reprend de cette analyse antérieure tous les éléments qui aboutissent à construire la notion de réalité. Dans une seconde partie, il met en présence les doctrines modernes qui prétendent à donner une théorie du réel : l'intellectualisme et le volontarisme d'une part, qui sont des théories de la connaissance *médiate*; le mysticisme et l'intuitionnisme de l'autre, qui se flattent de saisir l'absolu par une connaissance *immédiate*. Il les réfute l'une par l'autre et sur leurs ruines il établit la nécessité d'une théorie du réel à la fois immédiate et synthétique, qui prend son point d'appui sur l'idée du Beau.

Qu'est-ce que le réel pour la psychologie génétique? C'est d'abord, dans l'âme la plus primitive, tout ce qui est donné, le courant intégral de la vie affective et représentative. Mais à cet étage, il mérite à peine ce nom. La notion proprement dite de réalité n'apparaît qu'avec la double distinction de l'imaginaire et du réel, de l'idéal et du réel : distinctions qui nous apprennent précisément à ne pas accorder la même valeur d'existence à tout ce qui nous est présenté. Le réel est une des interprétations, une des *meanings* de nos états de conscience effectivement éprouvés. J'entends un roulement; j'interprète : passage d'une voiture dans la rue. Ce passage est alors pour moi la « réalité » dont le roulement est le signe ou l'apparence. La réalité est donc fonction de mon activité d'esprit, et du sens où est orientée celle-ci. Elle dépend des intérêts de toutes sortes qui peuvent entrer en jeu. Cette interprétation est d'abord individuelle (sans pourtant que l'individu ait conscience d'y intervenir comme tel); et dans ce cas, elle se vérifie par des « conversions primaires[1] »; mais bientôt elle transporte son centre dans la vie sociale, et trouve son critère le plus décisif dans les « conversions secondaires », c'est-à-dire en deux mots dans la ratification d'autrui et dans la communauté des interprétations. Le jugement personnel n'est plus alors que l'anticipation ou la vérification du jugement social, et plus tard seulement, à titre exceptionnel, le correctif de celui-ci. Cette dernière attitude définit toutefois un caractère important de la réalité : « La société est le maître d'école de l'individu; mais l'individu grandit, et dépasse l'âge de scolarité sociale. Il apprend que la société dont il fait partie doit se soumettre comme lui-même aux épreuves d'un autre système de *controls*, celui que forme la nature, donnée par la perception, et la consistance logique, donnée par le corps de la pensée raisonnable » [19]. C'est ainsi que se forment les grands dualismes de l'idée et du fait, du moi et du non-moi, du corps et de l'esprit, du sujet et de l'objet, qui découpent chacun la masse psychique suivant une frontière différente, et dont la conciliation est le problème de la philosophie.

A mesure que ces réalités se précisent, et durcissent pour ainsi dire, après avoir été d'abord toutes plastiques et fluides, elles se

1. Voir *Revue philosophique*, octobre 1907, p. 430.

doublent d'un système de valeurs qui primitivement leur sont homogènes, ou du moins qui ne sont pas tout d'abord reconnues comme distinctes, mais que la réflexion finit par poser à part : le fait et l'idéal, le courant de la vie mentale et l'organisation de la personnalité, le nécessaire et l'obligatoire. Dans les volumes antérieurs, auxquels se rattache celui-ci, M. Baldwin considérait surtout le progrès de l'interprétation chez l'individu. Cette fois, il l'envisage surtout dans l'espèce. L'un et l'autre sont d'ailleurs parallèles : ce n'est pas une doctrine nouvelle chez l'auteur de *Mental development in the child and the race*. Ce qu'il se propose d'étudier, ce sont « the actual interpretations historically achieved by mankind, and the order of their achievment » [33], les produits de l'évolution spirituelle de l'humanité, et l'ordre de leur apparition. De cette exposition doit résulter la justification de sa thèse.

L'idée de la réalité, pour l'enfant ou pour la société, est d'abord prélogique, puis logique, enfin hyperlogique. Le premier stade, dans la vie de l'individu, est essentiellement intuitif; dans les produits sociaux, il est mystique et religieux; — le second, au point de vue de la psychologie individuelle, est discursif; au point de vue des étapes de la société, il se présente comme spéculatif et scientifique; — le dernier enfin dans le microcosme comme dans le macrocosme, serait par sa nature contemplatif : mais celui-là n'est pas encore complètement réalisé. Une nouvelle loi des trois états se substitue donc à celle d'Auguste Comte : le stade théologique reste intact; il se confond avec le prélogique[1]; le métaphysique et le positif sont absorbés tous deux par la période logique; et à tous ceux-ci se superpose un autre état vraiment définitif. « Le positivisme, qui consiste à voir le monde sous les espèces de la science, n'est pas le dernier mot de la philosophie; une synthèse plus large est atteinte dans la contemplation esthétique et dans sa théorie. C'est cette interprétation qu'apporte le pancalisme. » [39.]

A l'époque « primitive » et prélogique, la notion de réalité est essentiellement *adualistique*. Quelque chose existe. Il y a de l'être.

1. Mais *la religion* est suivant M. Baldwin quelque chose de plus vaste et de plus permanent que ce stade de *pure* interprétation théologique. Cf. chap. vi, p. 86-87. Je suppose du moins que c'est ainsi que les deux interprétations se concilient.

Mais la distinction de l'esprit et de la matière n'est pas faite, non plus que celle de l'objectif et du subjectif. La vie intérieure, les idées, ne forment pas un système distinct de « réalités actuelles ». De là vient que nous faussons complètement ce qu'on appelle l'animisme des sauvages quand nous le traduisons par des formules où intervient l'idée d'*esprit*, en tant que réalité distincte de la réalité matérielle, ou quand nous disons que les primitifs ne savent pas isoler l'objet *tel qu'il est perçu*. Pour eux, l'objet est à chaque moment ce que l'orientation des intérêts sociaux veut qu'il soit, à la fois passif et pourtant analogue aux êtres qui vivent, à la fois mystique, et pourtant instrument mécanique de chasse ou de pêche. Leur propre personne n'est pas nettement distincte de celle de leurs compagnons. « Au lieu de l'identité personnelle, de l'individualité, les sociétés primitives développent une *identité collective*, dans laquelle l'individu est plongé. Cela est si radicalement vrai que les étapes à travers lesquelles passe la conscience du moi, telle que la montre le développement de l'individu, sont très péniblement et très lentement atteintes par la race. » [61.] A plus forte raison les primitifs n'ont-ils pas d'opposition logique, les forçant à choisir entre les contradictoires [65] : dans la mesure où nous pouvons nous demander ce qu'est pour eux le réel, il faut répondre que c'est la représentation qui provoque dans leur conscience un état d'émotion, d'effort en même temps que de satisfaction, dominé par la vie sociale, ou plutôt ne faisant qu'un avec celle-ci, puisque c'est nous seulement qui sommes parvenus à distinguer la pensée individuelle de la pensée collective. Le rôle que joue la logique pour un civilisé est tenu chez eux par la mémoire affective et par les généralisations émotives qu'elle provoque. Leur « réel » est ainsi tout pénétré d'influences occultes : les choses actuellement perçues sont des signes, des agents intermédiaires, instruments de bonne ou de mauvaise chance, chargés de pouvoirs analogues à ceux qui s'exercent entre les hommes. Et si la généralisation établie manque à se vérifier, quelque autre accident imaginaire vient en expliquer la

1. En tout cela, M. Baldwin se réfère fréquemment au livre de M. Lévy-Bruhl et ne marque de réserves que sur quelques points secondaires. Il me semble même pousser encore plus loin la thèse de l'indistinction primitive.

défaillance : le fétiche est endormi, la force du charme a été rompue par une parole néfaste. L'idée du réel commence bien à envelopper, en principe, l'idée d'une permanence de rapports : mais les premiers rapports qui se sont imposés à l'imagination collective ont acquis un droit de préséance, et suggèrent tout un monde de fables pour se maintenir.

Si je voulais donner ici un compte rendu analytique de l'ouvrage, au lieu d'en relever seulement la thèse fondamentale et d'examiner les raisons sur lesquelles elle s'appuie, je devrais parler en détail de la théorie de la religion, à laquelle sont consacrés deux chapitres importants[1]. On y trouvera la discussion des théories contemporaines les plus connues, notamment celle de M. Durkheim. L'auteur y examine la question de savoir s'il y a du *sacré* qui soit strictement impersonnel; il propose d'ajouter à la distinction du *sacré* et du *profane* celle du « religieux » qui les comprendrait tous les deux, et du « séculier », qui leur serait étranger; mais sans remarquer, semble-t-il, que cette double distinction a déjà été faite par M. Durkheim, quoique en termes un peu différents[1]; il étudie assez curieusement le rapport du Souverain Bien, personnifié par Dieu, et du Souverain Mal, devenu le Diable. Nous retrouverons, à propos de l'esthétique, une application de cette remarque. — Il y observe aussi ce trait curieux, et qui touche directement à la théorie de la réalité : la fusion opérée, dans l'ordre religieux, entre la fonction logique, qui pose les faits, et la fonction téléologique, qui pose les idéaux; Dieu a ceci de commun avec le bien moral qu'il est une *perfection*, une idéalisation de la personne; mais tandis que le bien, comme tel, n'est pas supposé préexister à sa réalisation, Dieu au contraire, a ceci de commun avec l'idéal logique qu'il est conçu comme actuel. Et bien plus, en ce qui le concerne, *la perfection se transforme en raison d'existence*[3] : on échappe donc, au moins d'intention, au dualisme du fait et de l'idéal; ce

1. Au reste n'est-ce pas seulement en France que le vieux principe *Semper ad eventum festinat* est resté un idéal esthétique et logique? Rien de plus libre, à cet égard, que la plupart des ouvrages anglais ou américains.

2. Le profane et le sacré, puis le sacré pur et impur (dont M. Durkheim rapporte lui-même la distinction et la critique à Robertson Smith). Voir Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, livre III, chap. v, notamment p. 586.

3. Notamment dans les preuves cartésiennes « par la perfection », et surtout dans l'argument ontologique.

qui nous prépare à reconnaître une assimilation analogue dans le domaine de la Beauté.

Car l'idéal religieux, s'il a l'avantage d'être synthétique, a le défaut d'être, au point de vue logique, tout à fait inconsistant [124]. Même admis par hypothèse, il ne répondrait pas à ce qu'exige la raison : témoin les difficultés éternelles que rencontrent les théologiens pour faire cadrer les notions de cause, d'identité, de loi, avec celles de personnalité, d'intention, de Providence, de liberté. Enfin, la religion vient de sources hétérogènes : l'expérience mystique y introduit des éléments inconciliables avec ceux qu'apportent le besoin de logique et le besoin d'idéalité : « Le Dieu saint, terrible, ineffable, infini, est par son idéalité même, inaccessible, éloigné de la vie et de l'intellection humaine.... D'où le besoin d'un médiateur, d'un prêtre, d'un intercesseur, d'un sauveur, d'une madone, d'un saint qui intervienne pour se tenir, comme un être présent et actuel, entre Dieu, l'idéal ineffable, et l'homme, être fini. Ce mouvement, commun à diverses religions, qui substitue une personne plus humaine à Dieu, ou une personne plus sainte à l'homme, est un témoignage suffisant de l'échec subi par l'aspiration religieuse, dans son effort pour atteindre d'elle-même un objet à la fois actuel et idéal. » [125-126.]

De là vient l'esprit de la Réforme, qui cherche à ramener l'idée de Dieu à son plus haut degré de pureté normative, et son conflit permanent avec le besoin populaire et sentimental, qui demande des personnes divines familières. Le premier, poussé à bout, fait évanouir la religion dans la pure moralité. Le second fait tomber la religion dans l'idolâtrie et le polythéisme. Il est donc impossible d'y trouver un équilibre satisfaisant et définitif. La religion est insuffisante en tant que théorie de la réalité; et de fait, à cet égard, elle est en régression.

Trouverons-nous une interprétation plus satisfaisante de celle-ci dans les attitudes d'esprit, qui sont aujourd'hui dominantes? Pas davantage; chacune des théories qui prétend à résoudre ce problème se montre inférieure à la tâche assumée.

L'intellectualisme, tout d'abord, laisse échapper une foule de données qui sont incontestablement *quelque chose*. Les idées platoniciennes ont eu beau se transformer en lois scientifiques, elles n'en restent pas moins insuffisantes à épuiser notre idée du

réel; elles ne sont même pas capables de l'encadrer dans des formes pleinement satisfaisantes. — Par ses origines mêmes, la connaissance est essentiellement une fonction commune, sociale ou inter-mentale; elle ignore tout ce qui dans la réalité n'est pas susceptible d'être publiquement constaté, et d'être reconnu indépendamment de tout intérêt subjectif. Mais alors que devient cette réalité intérieure, la plus précieuse de toutes, que nous sentons en nous-mêmes et qui nous constitue? Et dans les objets eux-mêmes, que deviennent toutes les expériences vécues dont la force est dans leur présence, dans leur eccéité? Le verre de vin du buveur, le baiser de l'enfant à sa mère, ne sont assurément pas jugés réels parce qu'ils viennent à leur place dans un système logique. Les critères intellectuels sont ici en défaut, parce qu'ils ne connaissent que l'universalité et la communauté. Matérialiste ou spiritualiste, rationaliste ou empiriste, l'intellect ne fournit toujours qu'une vue fragmentaire du monde; l'objet de la connaissance scientifique n'est qu'un fragment arbitraire de la réalité.

Mais le volontarisme, à son tour, n'est pas moins insuffisant; et c'est précisément à cause de cette insuffisance, révélée par la vie, que s'est constitué l'intellectualisme, dont nous venons de voir le caractère incomplet, mais non pas l'inutilité. L'intelligence, dit la psychologie génétique, s'est développée parce qu'il fallait résoudre les conflits et les contradictions nées du volontarisme. « Sans la connaissance, le désir est aveugle, la volonté capricieuse, l'action aléatoire; l'imagination est un rêve; la moralité reste hésitante, les rapports des êtres pensants sont ambigus et sans effet. C'est avec elle, au contraire, avec elle seule, grâce à son idéal de *vérité*, que les désirs se coordonnent, que la volonté se transforme en un choix rationnel, que l'action devient confiante, que l'imagination aboutit au jugement, que la moralité se pose avec franchise devant les autres personnes et devant Dieu [1]. » L'idéal, le Bien, sous toutes ses formes, — et avec eux le moi lui-même — ne se développent que par la médiation de la connaissance. L'alogisme absolu ruinerait le volontarisme qui voudrait s'y enfermer. Quelque dangereuse que la raison puisse être pour la foi, la foi se suicide quand elle condamne la raison.

1. Ch. IX, p. 169. — Cf. ch. XII, p. 218, ce que se disent l'un à l'autre l'intellectualiste et le volontariste.

Devant cet échec des théories médiates du réel, nous réfugierons-nous dans l'hypothèse d'une réalité immédiate, connue sans le secours de l'intelligence ni de la volonté? Ce mysticisme n'est pas plus tenable : ou bien il se réduit à redescendre l'échelle de l'évolution, à retourner à l'état de conscience indistinct du mollusque; ou bien il s'enrichit de toutes les acquisitions de l'esprit, accueille en lui les oppositions qui définissent l'intellectualisme et le volontarisme... et souffre alors de toutes les difficultés de ceux-ci. Les intuitionnistes croient saisir le réel, le transcendant, sous la forme de données immédiates, d'évidences qui nous atteignent directement, soit dans l'ordre de l'être, soit dans l'ordre de l'obligation : mais qu'est-ce au fond que le moi des éclectiques, immédiatement connu par la conscience, sinon le résultat d'un long travail d'élaboration, dont on s'impose d'ignorer la genèse? Et l'impératif de Kant est-il autre chose qu'une fleur tardive, dont on ne supprime pas les racines en s'écriant sur un ton lyrique « qu'on ne saurait où les découvrir » ?

Il reste donc seulement possible de faire une synthèse entre les points de vue opposés et de trouver une unité qui les concilie. Ce qu'on a nommé le « mysticisme supérieur » en est une forme : il cherche cette synthèse dans la création et l'avènement de la personnalité : Plotin, Jacob Boehme, le romantisme allemand sont représentatifs de cet effort[1]. Des théories plus récentes ont même essayé d'interpréter le monde au moyen de ce qu'on a nommé le supra-personnel. — Certes, l'idée de *personne*, avec son double aspect logique et volontaire, satisfait mieux que les précédents au problème de la réalité; mais le résout-elle vraiment? Loin de là, car elle porte à l'état aigu l'opposition entre la personne et la chose, et l'opposition entre les différentes personnes. Il nous faudrait une expérience nouvelle où le moi, le *self*, se réalise pleinement, non pas en opposition avec l' « autre », mais comme s'identifiant avec l'« autre ». Or c'est là ce qu'ont esquissé déjà quelques théories à base esthétique, telles que celles d'Aristote, de Kant (dont M. Baldwin fait tourner toute la doctrine autour de la *Critique du Jugement*) et enfin celle de Schelling, jusqu'à présent la plus parfaite. Ils ont aperçu que le réel se trouvait à la fois dans une synthèse et

1. Le *personnalisme* de Renouvier devrait sans doute trouver ici sa place.

dans une perception immédiate. Mais faute d'une analyse suffisante de la psychologie humaine, de son histoire, et surtout de sa préhistoire, Schelling lui-même ne pouvait pas justifier en raison ce qu'il sentait avec tant de vérité. Pour y voir clair, il faut renoncer à la méthode logico-métaphysique, aborder le problème génétiquement [221]. La logique n'est qu'un organe créé au cours de l'évolution; les « principes », loin d'être une révélation de l'absolu, n'ont que la valeur d'une règle de conduite intellectuelle qui peut se trouver en conflit avec d'autres règles, qui peut même avoir le dessous. L'universalité et la nécessité ne sont pas des propriétés intrinsèques du réel, mais des formes construites par nous; elles restent « départementales », dirait Newman; elles captent plus ou moins imparfaitement le donné. Quant à l'ontologie, non seulement elle ne résout pas le problème, mais elle ne le pose même pas en termes intelligibles. Elle repose sur la présupposition d'un réel existant hors de la pensée, ce que condamne tout le progrès de la critique et de la psychologie moderne. La « chose » n'a de sens qu'en tant qu'elle est, pour la pensée individuelle, une « référence trans-subjective »; mais cette référence, comme telle, n'existe jamais que dans une certaine sphère spéciale qui la définit, et par rapport à laquelle elle remplit cette fonction. La réalité d'un de mes semblables n'est pas de même ordre que celle d'un objet matériel : « l'un et l'autre ont une réalité d'un caractère circonscrit et relatif. Ainsi, bien que la conscience semble désavouer spontanément ses propres enfants, découvrir qu'ils lui sont étrangers, se les représenter comme indépendants d'elle-même, ceux-ci ne laissent pas de rester ses enfants. » [224.]

Si le besoin d'un dernier mot se fait sentir à nous, comme il s'est fait sentir à tous les philosophes, notre seul espoir est donc de découvrir, *à l'intérieur* même de ces fonctions mentales génétiquement développées, une manière de penser et de sentir telle que, comme la foi ou la contemplation mystique, elle ne réclame rien de plus qu'elle-même; mais telle aussi, d'autre part, qu'elle ne supprime rien des autres fonctions, qu'elle leur fasse leur part légitime et les place chacune à son rang : la fonction esthétique est la seule qui puisse satisfaire à ces conditions.

Dans l'idée du Beau, tous les dualismes antérieurs, créés par la pensée, sont retenus, et constituent des données nécessaires : le

beau est une *imaginative semblance*[1], il comprend donc l'opposition couramment reconnue entre l'être et l'image; il comporte une idéalisation, donc il admet le dualisme du fait et de la finalité; il est inséparable de la notion de personne, et contient par conséquent la distinction du moi et du non-moi; il doit être quelque chose d'unique, et par conséquent il implique l'antithèse du singulier et du général. Mais avec tout cela, il a pour caractère de ne pas laisser à l'état de problèmes ouverts ces dualismes qu'il enveloppe. Pensés à part, ce sont d'insolubles antinomies; pensés en lui, ce sont des notes opposées qui se fondent en une harmonie : « il n'est pas d'état d'âme plus parfaitement un et indivisible que la joie esthétique, dès qu'on y est pleinement entré » [232].

Dans la beauté, plus de contradiction entre le sujet et l'objet; comme le Dieu d'Aristote, elle est la pensée présente à la pensée, satisfaisant à la fois le besoin d'un objet numériquement distinct du sujet, et celui d'une parfaite absorption qualitative de celui-là par celui-ci. Par le jeu de ce qu'on a nommé l'*Einfühlung*, l'artiste ne saurait voir un être, un objet matériel, un mouvement, une ligne même, sans « sympathiser avec eux comme avec des âmes[2] ». — La personnalisation, l'animation de la nature, ce trait si frappant des civilisations inférieures est repris, transfiguré, consacré par les formes d'art les plus hautes. Supposez qu'un sauvage devienne capable de comprendre un de nos poèmes, il y trouverait tout ce qu'il mettait de sa propre vie dans la nature, et mille fois plus, dans le sens où tendaient alors sa pensée et son désir obscurs : c'est ainsi que la fonction esthétique absorbe et se subordonne toutes les fonctions plus anciennes de l'esprit, du droit qu'un processus plus complexe a toujours eu, dans toute l'évolution, à se substituer aux processus antérieurs en se les assimilant.

L'art, on le sait, est si étroitement apparenté au jeu qu'on a pu

1. On sait que pour M. Baldwin, le beau à proprement parler est le beau de l'art (et même, semble-t-il, le beau des arts plastiques). La « beauté naturelle » n'est que secondaire et dérivée. Ce qu'on appelle ainsi est ce qui, dans la nature, pourrait être l'œuvre d'un artiste. Voir *Thought and Things*, III, 197. — *Revue philosophique*, 1913, I, 193-194.

2. J'emprunte cette formule à Sainte-Beuve, qui a si fortement senti ce caractère.

les confondre. Il donne donc entière satisfaction au besoin de libre activité et de stimulation qui constitue le jeu. Mais il le dépasse par tout ce qu'il contient de sérieux, et l'on a pu dire avec non moins de raison « que tous les arts sont sortis du temple ». En lui les motifs de la vie réelle ne sont pas repris d'une façon capricieuse, fragmentaire, pour le seul plaisir de dépenser une activité superflue; ils sont appréhendés d'une manière systématique, fidèle à la vérité et à la nature; ils s'unissent à des jugements d'appréciation qui doivent être ceux mêmes de la vie réelle. Il prend son point d'appui sur les connaissances déjà communes aux hommes et sur les jugements de valeur établis, ou du moins sur les principes fondamentaux de la vie morale. « C'est seulement à ce qui est vrai, ou bon, ou l'un et l'autre, que nous reconnaissons de la beauté. » [236.] Et ces deux fonctions, elle les unit l'une à l'autre, comme elle les unissait à ce besoin de liberté et de création que révèle le jeu. La vérité pure doit être objective, impersonnelle. La valeur doit être personnelle, immédiate. La perfection esthétique est à la fois l'un et l'autre. L'œuvre d'art achevée serait en même temps connaissance absolue et valeur suprême.

Dans la vie ordinaire, il existe un contraste aigu entre la vraie logique, la logique théorique, essentiellement sociale, et la logique des sentiments, toujours « privée » par sa nature. Tout ce qui est strictement individuel, singulier, momentané, échappe aux prises de nos concepts et de nos raisonnements. Ce sont des états fugitifs, sans genre, sans relations, de pures modifications affectives qui hantent comme des fantômes la maison du rationalisme. On ne peut ni les accueillir, ni s'en défaire. Or nous savons bien que notre connaissance du réel ne pourra jamais être parfaite que si notre logique des sentiments vient se raccorder sans rupture à notre logique des idées, comme une courbe sinueuse à la droite qui la prolonge. Qui peut faire ce miracle? L'œuvre d'art; car seule, ici encore, elle est à la fois objective, et singulière. Elle l'est même doublement : matériellement, elle existe en fait; elle est construite d'éléments réels, et dont tout le monde reconnaît la réalité; spirituellement, elle est l'objet d'une satisfaction qui prétend être *synnomique*, exactement comme les affirmations de la science. Est beau, non pas seulement ce qui me plaît, mais ce dont vous reconnaissez, ou pour le moins ce dont vous *devriez* recon-

naître la valeur. Dans le beau, la logique théorique et la logique affective viennent donc mêler leurs eaux comme deux rivières qui s'unissent en un seul fleuve. Voilà pour l'objectivité; et il en est de même de l'unicité : non seulement toute œuvre d'art est un objet individuel, singulier, sans analogue; mais si elle mérite son nom, elle donne à chacun de ceux qui la perçoivent une impression personnelle, à lui propre, un frisson et une émotion incommunicables dont on peut seulement penser que d'autres éprouvent l'équivalent. « A cet égard aussi, la logique de la connaissance et celle des sentiments se rencontrent. Chacune exprime sans obstacle sa singularité comme son universalité, par suite du caractère fictif et imaginatif de la construction objective, dont a été radicalement écarté le dualisme du *contrôle* externe du *contrôle* interne. Autrement dit, pour la pleine interprétation de l'objet, *ni l'une ni l'autre de ces logiques n'est adéquate.* Faudra-t-il abandonner entièrement la tâche épistémologique à la connaissance, ce qui reviendrait à briser tous les ressorts de l'évaluation et à détruire entièrement les fonctions créatrices et révélatrices de l'art? D'un autre côté, peut-on nier le rôle de la connaissance, quand l'armature même de toute évaluation et de toute production artistique est faite de processus cognitifs et relationnels? Bien évidemment la seule ressource, adéquate celle-là, est de reconnaître ce mode d'appréhension grâce auquel les deux grands *motifs* de la pensée et de l'appréciation s'unissent dans la plénitude d'un tout qui se soutient par lui-même[1]. »

On voit enfin cette suprématie et cette autonomie par un autre caractère. La logique reconnaît l'existence de l'erreur; la morale, celle du mal. Elles n'ont pour ainsi dire de raison d'être que par leur lutte contre un ennemi. L'art, qui les respecte, a donc pour matière un monde qui contient du mal et de l'erreur. Il pourra, il devra les représenter. A cet égard, il est complet. Mais quand il s'agit de lui-même, c'est tout différent. Loin d'accepter et de reconnaître, comme les autres fonctions normatives, l'existence de ce qui contredit à sa norme, il l'élimine et l'écarte. Le laid, le hideux sont laissés hors de l'art; il les ignore; il les annule[2]. Sans

1. *Genetic Theory of reality*, p. 254-255.

2. Tout en admettant la grande part de vérité que contient cet ingénieux développement, il faudrait distinguer ici, comme j'ai essayé de le faire ailleurs :

doute l'idéal moral repousse aussi le mal; l'idéal religieux ne peut admettre que le démon soit mis sur le même pied que Dieu : il ne lui accorde jamais qu'une place subordonnée. Mais ils sont loin d'exclure leur opposé avec la sérénité et le détachement de la fonction esthétique. Le bien combat le mal; les méchants offensent Dieu, qui les punit. L'art seul ne lutte pas contre son contraire; il se fait un monde, et l'en exclut.

Le réel, pour la logique, est fait d'idées; pour la pratique, il se compose d'agents et de valeurs. L'un est « nature » et l autre « liberté ». Le réel que crée l'esthétique est à la fois l'un et l'autre. On le voit dans toutes les grandes œuvres. La liberté du jeu, le caprice d'une fantaisie sans règle ne sont pas la vraie liberté; celle-ci consiste à développer un moi, à produire une œuvre dans une matière résistante et sous des conditions définies d'avance [264-265]. D'autre part, cette matière appelle le jugement et la décision de la liberté, puisqu'elle devient œuvre d'art en tant seulement qu'elle est choisie. Elle n'est plus une nature réfractaire, obstinément fermée, opaque à la pensée. Comme le disait M. Séailles, que l'auteur ne cite pas, mais dont les mots nous reviennent ici tout naturellement : « Après avoir trouvé la nature dans l'esprit, nous trouvons l'esprit dans la nature.... Le génie, sans violence, par une sorte de grâce persuasive, concilie les éléments contraires.... Le génie, c'est l'esprit atteignant son apogée au moment où il dépasse la réflexion et redevient nature. Le beau, c'est la création d'un monde où la chose même semble penser, devient esprit; c'est le sensible devenu rationnel, la science devenue sentiment : *c'est le pressentiment et comme la vision de la réalité véritable dans l'apparence qui ne semblait pouvoir que la dissimuler*[2]. »

1° le laid et le hideux, qui peuvent être des éléments de l'art; le romantisme l'a bien prouvé; 2° l'*anti-esthétique*, c'est-à-dire ce qui est plat, nul, bassement égoïste ou utilitaire; et c'est cela que l'art laisse tomber sans rémission. Si elle se bornait strictement à le peindre, l'*Education sentimentale* ne serait pas une œuvre d'art. De plus, je ne sais si l'art peut vraiment représenter l'*erreur*. Passe pour l'erreur d'*Othello*; encore est-elle quelque chose de bien extérieur. Mais quel obstacle à la beauté que tous les malentendus dramatiques, non seulement dans *Héraclius*, mais dans *Roméo et Juliette*! Il faut vraiment les oublier si l'on ne veut gâter tout son plaisir.

2. *Le Génie dans l'Art*, p. 230 et 254.

L'intuition esthétique unit ainsi l'actuel et l'idéal; elle présente le double caractère d'une synthèse par conciliation et par achèvement. Même s'il y a un progrès dans l'art, chaque œuvre est un tout, qui donne le sentiment de l'absolu. Entre l'art d'un côté, la science et la morale de l'autre, il y a — que l'on me permette cette comparaison — la même différence qu'entre un vol à l'air libre, où l'on voit sans cesse l'ensemble du paysage, toujours plus largement et de plus haut, et la lente ascension obscure dans l'escalier d'une tour, où l'on sait que l'on progresse, où l'on aperçoit même quelques échappées par les fenêtres étroites de l'escalier, mais où l'on n'obtiendrait une vue totale qu'à la dernière plate-forme; et cette plate-forme, pour nous, est infiniment éloignée.

Au-dessus de la raison théorique et de la raison pratique, il faut donc mettre la raison esthétique, qui les enveloppe. L'œuvre d'art incarne une personnalité, qui concentre elle-même en soi toute l'évolution humaine antérieure, et par suite contient à la fois l'individuel et le social. L'homme s'y trouve enfin *chez lui*. « Après avoir erré dans les champs de l'exploration scientifique, après s'être débattu dans les marais qui s'étendent devant le palais du Devoir, il se laisse aller au charme de la demeure retrouvée, où tout est familier, où tout est bienfaisant, et surtout où il n'est rien qui ne lui appartienne en propre. » [270.] Reprenons les termes abstraits du psychologue : le réel, en dernière analyse « est l'ensemble des contenus de la conscience (*contents of consciousness*) en tant qu'ils sont organisés ou susceptibles d'organisation sous la forme esthétique » [303]. La conscience individuelle est l'organe de la réalité; et le tout de la réalité serait l'expérience intégrale capable de saisir ce contenu et de le contempler comme on contemple une œuvre d'art dans son unité parfaite.

II

J'ai tâché jusqu'ici de présenter le *pancalisme* sans aucune critique, et tel qu'il se propose dans la suite des idées de M. Baldwin. Des objections graves ont dû surgir plus d'une fois à l'esprit du lecteur. Il est temps de les prendre en considération.

La première, mais encore la plus extérieure, est de nature histo-

rique. Comment, dira-t-on tout d'abord, un « moraliste » aussi notoire que Kant, si souvent attaqué par ce caractère même, peut-il être enrôlé sous le drapeau de l'esthétisme? Nous avons déjà rappelé le mot célèbre : « Ce que nous devons faire, voilà notre seule certitude. » Il faudrait y ajouter la déclaration non moins connue qui « écarte la science pour faire place à la foi », et les trois questions qui résument toute la philosophie : « Que puis-je savoir? Que dois-je faire? Qu'ai-je le droit d'espérer? » Tout le monde se rappelle ces dernières pages de la Raison pratique, où l'admiration pour le ciel étoilé et pour la beauté de la loi morale est présentée, tout au contraire du pancalisme, comme une étape provisoire et primitive de la pensée, propre à nous entraîner dans l'erreur si la raison ne vient méthodiquement nous conduire à la connaissance définitive de la vérité. Et comment une doctrine pour qui le réel est un postulat de l'obligation morale coïnciderait-elle avec une doctrine dont le trait essentiel est de s'élever au-dessus des présuppositions et des postulats?

Deux aspects du kantisme sont invoqués à l'appui de cette vue : la théorie du schématisme, et la *Critique du Jugement*. La première, par son nom, par le rôle qu'y joue l'imagination fait certainement songer à cette théorie des « schèmes tentatifs » et de la logique expérimentale, qui est une des pièces les plus intéressantes du système de M. Baldwin[1]. Mais par son esprit, elle me semble en être aux antipodes : ici, il s'agit d'inventer, par un libre élan d'imagination créatrice, les formes qui serviront à devancer l'expérience, et par suite à l'interpréter; le schème est une fiction, ou mieux une hypothèse, une « idée expérimentale » comme disait Claude Bernard, toujours sujette à refonte et à correction; c'est par ses adaptations successives que se constitue l'image de la réalité. Là, au contraire, le schème est un intermédiaire fixe entre deux données également fixes et indépendantes de toute invention : les catégories de l'entendement, les sensations qui apparaissent sous les formes du temps et de l'espace. Il est la représentation abstraite d'un processus général de l'imagination, il n'en est pas l'exercice individuel et *in actu*. Le schème de la substance, par

1. Voir *Thought and Things*, t. II. — Analysé dans la *Revue philosophique* de juin 1909.

exemple, est ce qu'il y a de permanent dans les choses; mettons que dans la logique expérimentale la permanence apparaisse aussi comme un schème, sera-ce au même sens du mot? Point du tout. Dans le premier cas le schème, comme dit Kant, « réalise la catégorie »; l'idée de substance préexiste à son schème et en contient la raison; dans le second, l'idée de substance résulte de ce schème; elle en est le point d'aboutissement. Qu'on rapproche celle-ci d'une œuvre d'art, c'est tout naturel; qu'on en fasse autant du schème kantien, tel qu'il apparaît dans l'Analytique transcendentale, c'est supposer que le tableau du peintre se fait en contemplant un certain beau absolu qu'il réalise imparfaitement dans le réel : on l'a cru quelquefois, mais l'esthétique du pancalisme ne l'admet certainement plus.

La *Critique du Jugement* fournit à coup sûr un argument plus topique. Elle accorde un caractère esthétique au « jugement réfléchissant », qui est assez voisin de l'hypothèse. La beauté, la vie, qui est aussi créatrice de beauté, y sont présentées comme des intermédiaires entre la nature et l'esprit. Mais intermédiaire ne veut pas dire synthèse, et surtout synthèse à la manière hégélienne, absorbant les dualismes donnés dans un point de vue supérieur. Ainsi que l'a fait remarquer M. Delbos, la beauté peut être le « véhicule » de la moralité comme de la vérité; elle en fournit des illustrations; mais elle leur reste toujours subordonnée. La question n'est jamais d'élever le goût au-dessus des deux autres grandes fonctions rationnelles, mais seulement de savoir s'il mérite place à côté d'elles. Même élargi jusqu'à devenir la « faculté de juger », le goût ne perd pas son rôle secondaire et voisin du sens commun. Il sert de trait d'union entre la raison théorique et la raison pratique, non pas comme un chef d'État qui manderait deux de ses ministres pour les faire délibérer sous sa présidence, mais comme un ambassadeur choisi par un souverain parce qu'il le sait *persona grata* dans une cour voisine. Kant ne va-t-il pas jusqu'à dire quelquefois que le beau consiste dans l'expression de la moralité, qu'il en est le symbole, et que « c'est uniquement par là qu'il peut prétendre à un assentiment universel? » Et il écrivait à propos de la *Critique du Jugement* : « Je me suis contenté de montrer que sans le sentiment moral, il n'y aurait pour nous rien de beau ni de sublime; que c'est sur lui que se fonde,

dans tout ce qui mérite de porter ce nom, la prétention en quelque sorte légale à l'assentiment[1]. »

Il est donc bien douteux que Kant soit à sa vraie place parmi les précurseurs du pancalisme, entre Aristote et Schelling. M. Delbos a même dit qu'il était « opposé par avance à l'usage que la philosophie romantique devait faire plus tard de sa conception de la finalité pour proclamer l'identité vivante de la nature et de l'esprit[2]. »

En revanche, on s'étonnera de ne pas voir figurer ici à côté de Schelling le maître de l'esthétisme français, Ravaisson, ce fervent défenseur du *primat de la beauté* : « L'esthétique, a-t-il dit, n'est pas seulement une partie importante de la philosophie : considérée dans ses principes, où elle s'identifie à la morale, elle devient la philosophie elle-même. Nous avons vu ressortir du mouvement des idées contemporaines et des réflexions qu'il suggère ce résultat général, de tout temps entrevu par la haute métaphysique, que ce qui doit rendre raison du monde de la nature, c'est l'âme, c'est l'esprit. Si donc la beauté est le mobile de l'âme, ce qui la fait aimer et vouloir, c'est-à-dire agir, c'est-à-dire vivre, c'est-à-dire être, puisque pour toute substance être, vivre, agir, sont même chose, la beauté, et principalement la plus divine et la plus parfaite, contient le secret du monde[3]. »

Je pourrais encore rappeler la thèse de M. Séailles, que j'ai déjà cité plus haut; mais il vaut mieux ne pas s'arrêter trop longtemps sur ce point. La vérité d'une doctrine ne dépend pas de ses antécédents, et la question n'est pas de compter les moines, comme dit Pascal, mais les raisons.

Une première raison de mettre en doute le caractère définitif de cette interprétation résulte des postulats mêmes de la méthode génétique. Quand on écrit l'histoire de France ou d'Angleterre, chaque fait connu est donné avec sa date; et l'ordre des faits résulte de l'ordre des dates. Tout ce qui ne peut être fixé, par des raisons documentaires, à un point déterminé de la chronologie,

1. Voir ce texte, et un grand nombre d'autres, dans Delbos, *La Philosophie de Kant*, p. 541-557.

2. *Ibid.*, p. 555.

3. Ravaisson, *La Philosophie en France*, chap. xxxv, p. 232.

reste à l'état de problème; et si les problèmes de ce genre se multiplient, la connaissance historique n'existe plus : c'est le cas pour es traditions, même plausibles, qui sont antérieures à tout document sûr. — Il en est de même dans l'histoire des mots. On s'est accordé pendant longtemps le droit de construire des étymologies, et surtout des filiations sémantiques, qui ne reposaient que sur la vraisemblance et sur le fait qu'elles paraissaient naturelles : un linguiste demande aujourd'hui dans tous les cas des formes attestées et des textes datés, sans lesquels il se refuse à construire l'histoire des sens ou celle des transformations morphologiques. Nous ne retrouvons plus ces précautions constantes dans la genèse des fonctions intellectuelles, dont la genèse linguistique n'est pourtant qu'une des formes. Les étapes successives y sont considérées comme telles, non parce qu'on a constaté qu'elles se suivaient ainsi, mais parce qu'il est satisfaisant pour l'esprit qu'elles se soient produites dans cet ordre, et parce que nos connaissances psychologiques actuelles suggèrent naturellement qu'un certain état devait ou pouvait donner naissance à un autre état. L'esthétique, sans doute, ne demanderait rien de plus; mais sur ce point déjà, nous la trouvons inadéquate à la science. — Il y a plus; dans les cas où la psychologie génétique invoque des considérations de fait et des dates, on oscille encore entre deux conceptions : l'une, proprement historique, qui considère une genèse comme une suite d'événements individuels, réellement arrivés à certaines époques assignables; l'autre, *intemporaliste*, qui considère cette même genèse comme une *loi* toujours en action, suivant laquelle les groupes ou les individus passent nécessairement par une même série d'états successifs à partir d'un même point initial. Au premier type, quand il est pur, appartiennent toutes les philosophies de l'histoire, qui lui donnent un caractère d'unité et d'unicité; au second, les formules spencériennes sur le passage de l'homogène à l'hétérogène. La prétendue loi de Serres et de Haeckel d'après laquelle l'ontogénèse reproduit la phylogénèse, participe déjà de l'une et de l'autre; car l'ontogénèse est un processus *général*, qui se répète indéfiniment dans les individus avec de très légères variantes, de même que chaque morceau de fer mis au feu s'échauffe, rougit, blanchit et finit par brûler; tandis que la phylogénèse, au contraire, est une histoire *unique* qui ne s'est produite

qu'une seule fois, et qui continue, tout comme la succession des rois d'Angleterre depuis Alfred le Grand jusqu'à nos jours. Et c'est précisément parce qu'on lui accorde ce caractère d'unicité qu'elle paraît expliquer la répétition indéfinie du devenir individuel [1].

Dans la logique génétique, de quelles époques est-il question? Et même est-il question d'époques définies? Il semble que nous passions sans cesse de l'histoire réelle de l'humanité au domaine d'une dialectique supérieure au temps. C'est ainsi qu'exposant le caractère « adualistique » qui caractérise la pensée des sauvages actuels, et qui se rencontre également dans l'*early racial interpretation*, M. Baldwin ajoute aussitôt qu'il en a été de même de la spéculation grecque primitive [76]. A supposer qu'il y ait eu, chez les ancêtres des Grecs, un état voisin de celui de nos sauvages, on en était sans doute singulièrement loin au temps de la philosophie Ionienne. — De même, exposant l'ordre dans lequel apparaissent les idées antithétiques de corps et d'esprit, de sujet et d'objet, il note que le même développement se manifeste dans l'histoire de la philosophie ancienne et vient aboutir comme à son maximum, au dualisme cartésien [53-54]. — Chez les non-civilisés règne, selon lui, une conception de l'identité collective, où les individus ne se distinguent pas les uns des autres : elle est rapprochée de ce fait que les philosophes grecs n'ont jamais eu l'idée du « monadisme » et de l'isolement absolu des esprits [61]. — Le sauvage se représente l'âme comme un petit corps matériel, ou une seconde image plus subtile de l'organisme, ou quelque chose qui réside dans la respiration : toutes hypothèses *bien naturelles* qui sont reprises dans les étapes primitives de la spéculation grecque [99]. En un mot le mouvement psychologique de la race entière, celui de l'enfant et (ce qui est plus singulier, puisqu'il travaille sur le sens commun adulte de son époque) celui de la réflexion philosophique, sont supposés parcourir les mêmes étapes, et l'on pense avoir le droit de boucher les lacunes de chacun d'eux avec les éléments fournis par les autres. Rien n'est plus différent de la méthode historique.

1. M. Baldwin, je le crois bien, n'en fait pas une explication; mais rien n'est plus fréquent que de voir présenter ainsi la phylogénèse. L'imagination y trouve son compte; elle endort le besoin de causalité. Combien cela ressemble, au fond, à l'histoire de l'hippopotame, qui a la peau plissée pour s'être trop gratté certain jour!

Et je ne veux pas dire qu'il n'y ait rien d'utile dans cet emploi si large de l'analogie, mais seulement qu'il est loin de constituer un système de preuves. En tant que le primat de la fonction esthétique se réclame de « toute l'histoire de l'interprétation sociale » on ne peut dire que celle-ci soit connue avec tant de certitude qu'elle puisse témoigner en sa faveur d'une façon démonstrative.

Mais il reste que le pancalisme s'appuie d'autre part sur une observation actuelle : il se présente comme la seule doctrine capable de réconcilier l'intellectualisme, le pragmatisme, l'intuitionisme, de donner satisfaction à toutes nos tendances, et de répondre autant qu'il est possible à notre besoin d'absolu. Il faut reconnaître qu'il possède, à cet égard, une très grande séduction. D'une part, il est vrai que si le rôle de la *semblance* est prépondérant dans l'art, l'épistémologie moderne a bien fait voir qu'il n'est pas moindre dans la science, et dans toutes nos fonctions intellectuelles. De l'autre on ne peut nier — je le puis moins que personne, ayant fait moi-même appel à ce caractère en vue d'un autre argument, — on ne peut nier que la beauté donne parfois un sentiment de plénitude qui se confond avec le sentiment même d'*existence*, qui tend à s'exprimer par les mots : « Cela est », — cela est parce que c'est parfaitement tel que ce doit être. Et s'il y a dans cette joie quelque ivresse, qui la rapproche du ravissement des mystiques, elle a du moins sur celui-ci l'avantage d'un caractère « synnomique » et plus largement humain. Dans le désarroi des croyances morales, devant les soupçons semés à plaisir contre la logique et la pensée discursive, la beauté, seule norme encore intacte, vient offrir aux esprits inquiets un refuge où ils espèrent goûter à la fois la paix d'une loi reconquise, et l'orgueil d'une philosophie d'où le vulgaire est exclu. La logique des sentiments plaide à coup sûr la cause du pancalisme.

Satisfait-il aussi bien à la logique des idées? La question n'est pas impertinente, bien qu'il fasse appel à une fonction hyperlogique; car ici qui peut le plus *doit* pouvoir le moins : c'est la condition d'une synthèse. Or le point de vue esthétique me semble manquer sur plusieurs points du pouvoir d'absorber soit les autres normes, soit les autres formes de réel que supposent ou que posent celles-ci.

S'agit-il de cette satisfaction, d'ailleurs très certaine, par laquelle

le beau trouve dans sa perfection même une sorte de *raison d'être*? Toute espèce de beauté ne la donne pas, si haute qu'elle puisse être par ailleurs. On peut l'éprouver devant la beauté naturelle, devant l'architecture, ou dans la musique, ou bien encore dans les vers, en tant qu'ils sont une harmonie de sonorités présentes, servant à l'évocation de sentiments actuels; on ne l'éprouve pas devant une œuvre *fictive* qui est la représentation d'autre chose qu'elle-même, comme un tableau ou une statue. Si parfaite qu'elle soit l'artifice y est toujours sensible; et il faut même, pour qu'une œuvre de cette sorte ait une valeur d'art, qu'on ne puisse la confondre avec son modèle, comme un diorama ou un personnage de cire. M. Lalo a été jusqu'à soutenir que ce qu'on nomme beauté naturelle est franchement étranger à la beauté esthétique : celle-ci, croit-il, est un plaisir d'ouvrier, une satisfaction où le talent joue le premier rôle. Töpffer, cet excellent critique, sans aller aussi loin, avait déjà noté quelque chose d'analogue; et il semble bien qu'il faille l'accorder (pourvu seulement qu'on ne saute pas aussitôt à conclure que la technique possède seule le secret de la beauté, et que la nature n'en a que le reflet). Mais il reste qu'il y a là deux choses bien différentes. La seconde sorte de beauté, la beauté qui met en plein relief l'habileté personnelle de l'artiste, ne donne ni le sentiment de l'absolu ni celui du réel; elle l'exclut même en quelque sorte. La première le donne, mais c'est à condition d'en contenir par avance un des ingrédients essentiels sous les espèces d'une actualité, d'une *eccéité* qui vient joindre son effet à celui de la forme. Grâce à sa valeur esthétique, le réel contingent, conditionné, se transfigure d'une manière plus ou moins illusoire en une existence *par soi*, en un être absolu. Sans doute; mais relatif ou absolu, c'est de sa matière qu'il tire *d'abord* sa réalité.

Cette distinction se retrouve dans le rapprochement de l'art et de la science. Celle-ci présente, à coup sûr, un caractère constructeur, fictif, hypothétique, étroitement apparenté à celui de la *semblance* esthétique. Prendre un « contenu » de pensée, l'ériger en substance ou en loi, pour constater ce qui en adviendra; puis la consolider dans cette fonction, quand on a vu qu'il y faisait bonne figure, qu'il y réussissait, c'est le processus depuis longtemps décrit par Whewell et par Claude Bernard. Tous les épistémologistes sont aujourd'hui d'accord pour en reconnaître la valeur. Les

choses se passent *comme si* le monde était fait de telle ou telle manière; il vient un moment où cette formule équivaut à dire : le monde *est* ainsi fait. L'hypothèse devient objet ou loi; la semblance satisfaisante passe à l'état de réalité.

On la juge donc comme on juge une œuvre d'art? — Non pas entièrement, et à beaucoup près. L'image que nous nous faisons du monde est construite, soit; mais c'est à la manière d'une architecture musicale, faite de sons présents et réels par eux-mêmes, non pas à la manière d'un paysage simulé sur une toile, avec des empâtements au lieu de lumières, et de la céruse au lieu de vapeur d'eau. Les *éléments* de la construction sont des données actuelles, ayant leur force dans cette présence « entêtée » des choses auxquelles nous ne pouvons rien, et non pas seulement dans l'habileté technique avec laquelle nous les mettons en œuvre. Entre deux savants dont l'un soutient une hypothèse, l'autre l'hypothèse adverse, si les deux opinions sont vraiment définies et vraiment différentes, c'est l'expérience qui décide. Quelle qu'ait été la part des artifices dans la préparation de cette expérience, elle n'est elle-même efficace que si elle est radicalement indépendante de ceux-ci. Il faut qu'elle tombe du ciel, disait Peirce, comme le feu sur l'autel d'Élie.

Que la perfection artistique ajoute quelque chose à la sensation actuelle, même dans l'ordre de la réaltié, M. Baldwin a raison de le soutenir : les considérations d'ordre, d'harmonie, de simplicité sont intervenues dès l'origine pour construire ce que nous appelons « le réel ». Mais qu'elle puisse s'en emparer, l'*absorber*, s'y substituer, c'est tout autre chose. Tout ce qu'on peut conclure, c'est qu'il y a dans cette notion du « réel » des éléments radicalement hétérogènes dès leur origine, et qui tendent sans cesse à se fondre, mais sans y parvenir; ici comme ailleurs, le polygénétisme originel va sans cesse en s'atténuant, mais sans pouvoir disparaître, si ce n'est à l'infini. On le voit bien par le fait que cette impression d'achèvement que donne l'art, la science ne la donne jamais, ou plutôt elle ne la donne qu'en sortant de son domaine, à condition qu'on la transforme en une philosophie, qu'on y surajoute une vue grandiose, mais artificielle, comme le mécanisme cartésien ou l'évolution spencérienne. On y croit parce que c'est beau. Mais on ne croit pas de la même manière aux lois de l'électrolyse. D'ailleurs,

dès qu'on les approfondit un peu, ces grandes conceptions philosophiques montrent tout ce qu'elles ont d'insuffisant et d'incomplet, de réel dans leur matière et d'imaginaire dans leur forme. Jusqu'au jour suprême où *il n'y aura plus* que le Dieu d'Aristote, nous resterons en face d'une réalité donnée, distincte de la réalité construite, persistante à l'intérieur de celle-ci, et, en un certain sens, malgré celle-ci. J'en pourrais appeler en témoignage M. Baldwin lui-même quand il dit qu'en fait la fonction esthétique ne peut développer jusqu'au bout son pouvoir de nier tout l'inesthétique [1].

L'antithèse est encore plus nette dans l'ordre de l'action. Ce qui est et ce qui doit être sont pour la morale l'objet d'une antinomie pratique. Si ce qui est était moralement ce qu'il doit être, au moins dans son ensemble, il n'y aurait aucune œuvre à réaliser en ce monde. Tout au plus chacun des individus successivement appelés à l'existence aurait-il à bien jouer son rôle, à développer son type idéal; ajoutons, si l'on veut, qu'il pourrait en être de même de la collectivité sociale; et dans ce cas, la norme esthétique contiendrait sans doute tout le nécessaire. Aussi bien est-ce là que M. Baldwin semble voir l'essentiel de la vie morale, quand il met à l'actif du beau l'œuvre de « personnalisation » que réclame le jugement d'appréciation sur la conduite humaine [2]. Mais on peut nier le principe. En morale, il ne s'agit pas avant tout de bien jouer son rôle dans un monde qui serait par lui-même un excellent mélodrame, et dont la responsabilité générale n'incomberait qu'à son auteur. La conception stoïcienne, si elle peut être encore très bienfaisante à titre d'hygiène mentale, comme l'a fait voir M. Weber, n'en reste pas moins, en tant que philosophie de la nature, une interprétation périmée. C'est le « baconien » de Macaulay qui a raison contre le disciple d'Épictète. Et dès lors, la norme esthétique, qui ne va qu'à nous prescrire une belle attitude, est inadéquate au vrai problème moral : celui-ci concerne la guerre et la paix, l'organisation (ou la

1. « This is to say that the beautiful is established in the midst of a world of things considered as actualities of fact and value, and deals with what it finds. — But for the aesthetic itself, this result is not final.... When taken in its completeness, the aesthetic would no longer even recognise the ugly, except as it would exist in the world of fact in which all actualities have a certain incomplete and non aesthetic existence. » *Genetic theory of reality*, p. 247.

2. Voir notamment, *ibid.*, 103-104 et 232.

dissolution) des classes sociales, la limitation ou l'expansion de la productivité industrielle, la lutte des civilisés contre les peuples barbares ou conquérants, en un mot tout l'aménagement moral de notre planète.

Très bien, dira-t-on. Mais cela consiste à modeler la statue du monde au lieu de modeler la nôtre. C'est donc encore un idéal esthétique. — Soit; car à mesure qu'on approche du sommet de la pyramide, les faces tendent de plus en plus à se confondre. Mais alors l'idéal esthétique apparaît en pleine opposition avec la notion de *réalité*. Autre chose est de dire ce qui *est* à chaque moment, et autre chose ce qui doit se substituer à ce réel pour fournir une autre réalité plus satisfaisante. — mais non pas plus réelle ! L'esclavage était précisément aussi réel qu'est réelle aujourd'hui la liberté; et ce n'est pas une erreur de fait ou une approximation insuffisante de l'être qu'on a corrigée en l'abolissant. Le jour où l'ordre juridique se substituerait à la violence dans les rapports internationaux, la destruction de Louvain et le torpillage de la *Lusitania* ne seraient pas des « interprétations » imparfaites, le rêve d'un stade antérieur de l'évolution auquel se seraient substituées des représentations meilleures, comme le système de Copernic a pris la place du système de Ptolémée. Ce seraient bel et bien des réalités, c'est-à-dire des vérités tristement éternelles, soumises au principe d'identité, tout aussi solides que ce qui leur succédera, de même qu'il y avait juste autant de réalité dans la personne d'Henri IV que dans celle de Louis XVI. Il faut ou le reconnaître, ou renoncer aux catégories de notre pensée historique : mais ce serait ici plus impossible que partout ailleurs, puisque notre schéma temporel de l'histoire du monde est à la base de toute psychologie génétique. Si donc l'esthétisme justifie le progrès moral, il reste extérieur à la matière aux dépens de laquelle nous réalisons ce progrès ; et s'il explique cette matière, il nous laisse sans ressources pour justifier le progrès moral, qui doit alors relever d'un autre principe[1].

Il est difficile de ne pas songer ici à cette thèse du *polyréalisme*, que soutenait volontiers le regretté Frédéric Rauh : est-il néces-

1. On se rappelle le mot profond de M. Lachelier : « La métaphysique ne peut expliquer ce que la morale réprouve. »

saire que la réalité tout entière soit d'une même nature? Au fond le cartésianisme le nie déjà quand il admet des objets et des sujets, également substantiels, et de nature radicalement différente. Il s'en tenait à deux classes de réalités. On en pourrait admettre davantage. Le besoin esthétique fondera peut-être l'une d'entre elles. Mais pourquoi les absorberait-il toutes? M. Baldwin lui-même semble nous inviter à reconnaître cette multiplicité : « Dans notre interprétation des différents modes de l'idée de réalité, dit-il, la question n'est pas d'isoler une réalité comme si elle était plus réelle, plus solide, plus valide que les autres : car toutes se produisent également dans le processus normal de l'expérience.... Ce n'est pas une tentative pour éliminer en l'expliquant (*to explain away*) telle ou telle espèce de réalité, mais pour donner à chacune d'elles sa raison d'être et sa place propre dans l'appréhension du réel considéré comme un tout » [276]. Mais alors n'en resterons-nous pas au *polyréalisme*? Non pas, et pour deux raisons : la première est que ce serait retirer à l'expérience son caractère objectif, et ne pas tenir compte de ce fait qu'elle constitue l'unité enveloppant ces divers résultats [307]. Si l'on aboutit à des réels multiples, c'est encore à l'intérieur d'une vie mentale organisée et systématique. Les voir comme séparés, sans relation de l'un à l'autre, et de chacun d'eux à l'ensemble de cette vie mentale, ce serait méconnaître cette sorte de parenté qu'établit leur commune présence dans une pensée. Un véritable polyréalisme ne permettrait pas de comprendre qu'une connaissance soit possible. — En second lieu, si l'on accepte un pluralisme définitif, il faudra reconnaître de bonne foi toutes les formes du réel. Au nombre de ces formes, il y aura donc la réalité du beau, de l'art. « Mais en acceptant celle-ci telle que l'analyse nous la donne, nous nous trouvons contraints à reviser notre acceptation indépendante de toutes les autres. Si le monde doit être artistique, beau, il ne peut pas être incohérent, désorganisé, radicalement pluralistique. » Ou le Beau n'aura rien à voir avec le réel, ou bien il en exigera l'unité.

Mais où est ici le nerf du raisonnement? Le monde *is to be artistic*, doit être artistique, en ce sens que nous avons un vif désir du beau, et que par suite, en vue de le satisfaire, nous nous efforçons de construire, sous une forme esthétique, toutes les perceptions qui le constituent. Sans doute. Mais le monde *doit*-il être artistique en ce

sens que le succès total de cette synthèse *nous est garanti*? Assurément non. Le Cosmos des Anciens était même bien plus près que notre univers de satisfaire à cette condition. Et passer de notre aspiration vers la Beauté à cette assertion que notre expérience intégrale est de nature à la satisfaire, c'est renouveler sur un autre terrain ce pragmatisme un peu trop commode des éclectiques, qui concluaient de notre horreur de la mort à la certitude de l'immortalité. Avoir faim ne garantit pas qu'on trouvera de quoi manger. Aspirer à la synthèse de tout le réel ne prouve pas que cette organisation harmonieuse soit possible. En un mot quand nous disons que le monde doit être artistique, nous voulons dire, ou bien qu'il est souhaitable qu'il le soit, ou bien qu'il est certain qu'il le deviendra. Dans le premier cas, c'est vrai, mais cela n'exclut pas l'existence d'un réel irréductible à l'idéal; dans le second cas, ce réel serait bien exclu : mais rien ne prouve qu'il en soit ainsi.

Entre nos différentes normes, et la matière à laquelle elles s'appliquent, la vraie relation me paraît toute différente. Elle rappelle ce dernier chapitre des *Nouveaux Essais* où Leibniz, considérant les trois parties de la philosophie reconnues des Anciens, montre que chacune d'elles, si l'on veut, « engloutit » à son tour les deux autres. Esthétique, logique et morale sont parallèles, et il n'est pour ainsi dire aucun problème d'un de ces domaines qui n'ait son correspondant ou sa transposition dans le domaine voisin. Aussi suffit-il de fixer son attention sur l'une d'entre elles d'une manière exclusive et passionnée pour que les autres paraissent devenir ses corollaires. Et bien certainement le Beau présente sur la Vérité et sur la Justice un avantage de « complétude »; mais ce qu'il gagne en achèvement, il le perd en extension. L'esprit humain est en conflit avec la nature; non pas seulement avec la matière primitive des sensations qu'il organise —, comme l'ont si bien montré les psychologues modernes, et M. Baldwin en particulier —, mais encore avec le monde du sens commun, quoique celui-ci soit en partie son œuvre. Dans l'ordre de la logique, l'inintelligible s'impose sans cesse à nous, bornant ce que nous savons et ce que nous pouvons comprendre : le donné, l'imprévu, l'incoordonné limitent notre connaissance du dehors et du dedans. Dans l'ordre affectif, le mal physique, c'est-à-dire la douleur, le mal moral, c'est-à-dire les vices préexistant des institutions, des

mœurs, des individus; les fautes, les intérêts égoïstes, les lâchetés qu'ils engendrent, tout cela met sans cesse des obstacles à la réalisation d'une vie proprement humaine. — Comment soutenir la lutte? Deux attitudes sont possibles : la première est de rester dans le domaine des faits *réels*, et là, de travailler vigoureusement, dans l'ordre scientifique et philosophique, pour élargir le cercle des lois connues et des faits expliqués; ou bien encore, ce qui est parallèle, de lutter contre les fléaux et les vices, contre les traditions nuisibles et les institutions défectueuses, pour réaliser plus complètement la liberté et l'assimilation de la personne humaine. Et telles sont les tâches auxquelles s'appliquent respectivement les normes de la logique et la morale. — La seconde est de sortir décidément de ce qui est, de se faire un autre monde, et d'y incarner les perfections qu'on voudrait à celui-ci : on empruntera donc toute sa matière à l'expérience; on la limitera strictement pour la dominer sans en rien laisser fuir, on la réorganisera de telle manière qu'elle donne satisfaction à nos besoins logiques et affectifs, et que cependant rien ne trahisse en elle le truquage et le remaniement. Le véritable réalisme, dans l'art, n'est pas une sorte de science objective, comme le voulaient les Goncourt et Zola, mais, si l'on me permet ce mot expressif et barbare, un *possibilisme*. Une fois l'œuvre d'art produite (j'entends l'œuvre fictive, celle qui est une *semblance*[1]), elle doit pouvoir reprendre sa place dans le monde comme si elle n'avait jamais cessé d'en faire partie. Dans ce microcosme nous avons donc réalisé d'une manière artificielle l'identité de la nature et de l'esprit. Comme le dit très justement M. Baldwin, nous y réconcilions la présupposition et le postulat, la liberté et la nécessité, l'unicité et la valeur universelle; nous sommes en présence d'une sorte d'absolu, privilège unique du Beau, résultant de ce qu'il élimine entièrement tout ce qui lui est extérieur, de ce qu'il ne retient même pas son contraire pour le nier ou le repousser, comme le font la logique et la morale, mais oublie purement et simplement qu'il y ait quelque chose au delà. Il s'ensuit donc que *si* le monde tout entier était organisé sur ce type, il serait à la fois

1. Il ne s'agit pas, naturellement, de l'art travaillant sur la nature même, comme l'architecture ou l'art des jardins. Encore, même dans ce cas, faut-il que l'édifice dure, que les arbres et les fleurs puissent vivre comme ils sont taillés et plantés.

« absolu » dans l'ordre de l'intelligibilité et dans l'ordre moral, en sorte que nous n'aurions rien de plus à demander. Mais si l'art obtient ce succès, c'est précisément à condition d'être fictif et limité; et quand nous disions que l'œuvre d'art, une fois produite, devait retrouver sa place dans le monde, nous devions sous-entendre : grâce à notre ignorance, et dans la mesure où le monde n'est pas encore intelligible, ni même parfaitement connu. Car si nous possédions sans une lacune l'histoire des familles de Vérone, ou même une science vraiment rigoureuse de la psychologie, *Roméo et Juliette* nous paraîtrait sans doute aussi faux que *Le Grand Cyrus*; et dès à présent il faut oublier l'anatomie pour sentir pleinement et sans remords, devant la Victoire de Samothrace, le magnifique élan de sa beauté.

J'ai dit tout à l'heure que le domaine de l'art était le conflit de l'homme et de la nature; et pour mettre les choses au mieux (je veux dire pour les exprimer sous leur forme la plus simple), j'ai supposé que l'artiste pouvait prendre un fragment du monde, le remanier, et nous le rendre ensuite à la fois possible et parfait. Mais ce n'est là qu'un programme, — et un programme d'autant plus loin d'être réalisable que notre idée artistique est elle-même plus haute. On ne peut prétendre y réussir que si l'on se contente d'une logique rudimentaire et d'un idéal moral à bon marché, ou bien encore si l'on prend une matière si maigre, si étroitement limitée, que les grandes questions y disparaissent. Parmi les œuvres d'art supérieures il en est beaucoup, et peut-être sont-ce même les plus puissantes, qui ne résolvent pas les problèmes du conflit entre l'homme et la nature, mais qui les posent au contraire dans toute leur accuité, et qui tirent leur valeur de la force même avec laquelle elles font sentir cette opposition : le *Prométhée* la *Sonate-Testament*, *La Bouteille à la Mer*, *Le Mont des Oliviers*, ne sont pas, en tant qu'œuvres d'art, et toute question de technique mise à part, d'une moindre beauté que l'*Apollon du Belvédère*, la *Symphonie pastorale* ou la *Matinée* de Corot. Au contraire, c'est dans les opéras-comiques, dans les jolis chromos, dans les romans « qui finissent bien » qu'on trouve d'ordinaire, avec l'idéal le plus médiocre, la réalisation la plus approchée d'une nature satisfaisante, — satisfaisante au moins pour ceux qui conçoivent ainsi l'idéal. — Il faut donc distinguer, et profondément, la valeur de beauté et la valeur

de réalisation, la perfection de l'œuvre, en tant qu'expression d'une conscience parlant à d'autres consciences de leur sort commun[1], et la perfection de l'œuvre, en tant que production d'une nature fictive et réadaptée. Sans doute, en fait, les deux fonctions sont mêlées dans les grandes œuvres d'art d'une manière presque inextricable : le finale de *La Maison du Berger* n'agit pas moins par tout ce qu'il évoque directement de grâce, d'harmonie, de beauté plastique, que par l'affirmation douloureuse de ces désirs humains auxquels la nature est indifférente, et par la protestation de la libre personnalité contre l'inévitable servitude sociale. Mais ce que le poète ne peut pas et ne doit pas séparer, le philosophe doit l'abstraire. Et cette abstraction faite, l'effort artistique reprend sa place entre l'effort scientifique et l'effort moral. Le théorique, le poétique, et le pratique restent *parallèles*, comme ils l'ont toujours été. L'œuvre d'art tend à se nourrir de toute la science, de toute la vie personnelle et sociale de son époque : cela est vrai. On conçoit donc, *à la limite*, qu'elle pourrait les absorber intégralement. Mais en sens inverse, la science et la vie morale, si elles pouvaient devenir parfaites, nous pénétreraient d'un tel sentiment de beauté que toute œuvre d'art et d'artifice ferait l'effet d'un décor de théâtre, et même que toute sélection de beauté naturelle serait à côté d'elles comme un jardinet de Chaville à côté du Grésivaudan. — Le Pancalisme, s'il ne manquait pas absolument au tableau symétrique des sciences normatives, y tenait certainement une place trop étroite à côté du panlogisme et du moralisme; le voici bien défini, nommé, défendu par un psychologue éminent; et c'est tant mieux. Mais le fait même qu'en principe, il y avait des droits égaux, est un assez bon argument pour ne pas lui accorder trop vite l'hégémonie.

ANDRÉ LALANDE.

1. Brunetière avait coutume de dire que le grand art exigeait toujours la présence d'un au moins de ces trois thèmes : la nature, l'amour, la mort.

Essai sur le langage musical

La Forme et la Pensée musicales [1]

L'art musical, disais-je, ici même, en février dernier, traduit des états d'âme puisés dans notre vie affective. Le choix en est rarement accompagné de conscience. Il n'est jamais entièrement prémédité. Le plus souvent il ne l'est guère. Nos joies, nos tristesses, nos élans d'amour ou d'espérance, nos accès de colère, nos poussées de haine, telle est la matière de ce langage musical que, naturellement, les musiciens parlent. Les mots dont la liste précède et que l'on aurait facilement allongée désignent une pluralité d'états ou de moments de la vie intérieure accessibles aux moyens d'interprétation dont le musicien dispose. Si tel est le propre de la musique, il en est vraisemblablement le but.

« Non, répondait il y a bientôt quarante ans un esthéticien renommé en Allemagne, le professeur de *Musikwissenschaft* à l'Université de Vienne, célèbre par un livre bref mais ingénieux et sensé, sur le *Beau Musical* et par une infatigable lutte contre les produits et les thèses de l'art wagnérien. Non, répondait Hanslick,

1. Les pages qu'on va lire peuvent être considérées comme l'essai d'une remise au point d'une thèse soutenue il y a plus de vingt ans par M. Combarieu, vivement combattue en son temps, que j'ai discutée, non sans véhémence ici même. J'avais négligé, en ce temps-là, de m'interroger sur les origines de la thèse. Une opinion, si paradoxale qu'on la juge, n'est jamais réfutée tant qu'elle n'est pas expliquée. L'auteur s'était intéressé à la psychologie musicale, en raison d'un goût à l'excellence duquel je me suis empressé de rendre hommage. De plus, il avait reçu la plus complète des éducations littéraires, puisqu'il avait enseigné la rhétorique. Il fut donc assez heureux pour s'apercevoir des analogies entre la « phrase musicale et la phrase parlée ». Mais il voulut faire un autre pas, et ce pas, disait-il, l'aurait conduit en face de la « pensée musicale ». Il m'a semblé intéressant de faire ce pas à sa suite, et à vingt années de distance. Je crains de l'avoir fait sans succès, et j'ai essayé de dire pourquoi. Mais il est, en philosophie, des pièges dans lesquels on est tombé depuis longtemps

la musique est comme la peinture et la statuaire : chacune d'elles est destinée à rendre sensible une espèce irréductible de beauté. Il est une beauté sculpturale, une beauté picturale. Il est, pareillement, une beauté musicale dont la matière est le son. Le musicien fait avec le son ce que le peintre fait avec les couleurs, ce que fait le sculpteur avec le marbre.

Souvenons-nous maintenant de H. Taine définissant l'œuvre d'art. « Elle a pour but de manifester quelque caractère essentiel ou saillant, partant quelque *idée* importante, plus clairement et plus complètement que ne font les objets réels. *Elle y arrive en employant un ensemble de parties liées dont elle modifie systématiquement les rapports.* Dans les trois arts d'imitation, sculpture, peinture et poésie, ces ensembles correspondent à des objets réels[1]. »

Appliquez à la musique cette définition générale dont je viens de souligner l'idée directrice. Vous serez sur la voie qui conduit à la thèse de Hanslick. Peut-être sera-t-on tenté de la combattre. Ce n'en est pas encore le moment si jamais ce moment doit venir. Avant de combattre ou de soutenir une opinion, il faut commencer par la comprendre. Et ce n'est point toujours facile.

Que Hanslick ait eu raison ou tort, il n'en a pas moins conçu sa doctrine. Après l'avoir conçue, il l'a développée, illustrée : les exemples ne lui ont pas manqué; ni les exemples, ni, ce qui est d'une importance au moins égale, les partisans. Cette doctrine me semble incomplète. Je suis loin de la déclarer fausse. Et puisque je

sans s'apercevoir que l'on y est tombé ; cela, en raison d'une tendance à peu près inévitable et qui nous fait prendre des rapports d'analogie pour des relations génériques ou spécifiques. Il est certain, par exemple, que de l'image au concept, la distance peut s'abréger; mais l'écart subsiste, et l'intervalle ne saurait être rempli. La thèse de M. Combarieu aboutirait, si elle devait aboutir, à « déclasser » la musique et à l'isoler des autres arts. L'inconvénient serait nul, si l'on avait pour soi la vérité. On en a bien pour soi quelques apparences, et quand on voit s'abréger progressivement une distance, il est naturel d'admettre un moment où elle deviendra nulle. C'est le cas ou jamais de se remettre en mémoire l'épigraphe d'un *Discours* célèbre de J.-J. Rousseau : *Decipimur specie recti.* Après tout, comme on le verra, le problème de la Pensée musicale méritait d'être posé, puisqu'il se rattache au problème des rapports de l'entendement avec l'imagination, de l'intuition avec le concept. Il nous a paru intéressant de montrer par cet exemple, et cet exemple ne sera point le seul, l'intérêt que les études de psychologie musicale pouvaient offrir non seulement au psychologue, mais au philosophe, tranchons le mot, au métaphysicien.

1. *Philosophie de l'Art*, I, p. 47, Paris, Hachette, 1890.

la juge digne d'examen, je voudrais chercher, aujourd'hui même, à quelles conditions elle a pu naître.

J'en vois immédiatement deux, peut-être l'une à l'autre réductibles. La première est que le musicien puisse imiter le peintre, en employant les sons comme le peintre emploie les couleurs; qu'il réalise, avec les sons, quelque chose d'assimilable à des couleurs, à des lignes, à des *formes*, en un mot. La seconde serait, qu'avec les sons de l'échelle musicale, le compositeur fût capable de... *penser*. La thèse vous surprend? Relisez donc la définition de Taine, qui demande à l'artiste, à tout artiste, de manifester une « idée ».

Je parlerai d'abord de la forme musicale. Puis je poserai le problème de la pensée musicale. Et j'essaierai, ainsi que je le tentai d'ailleurs, il y a dix ans, d'établir que les deux questions pourraient n'en faire qu'une. — Simple question de nomenclature peut-être? — Mais il n'est pas de discipline qui n'exige une langue bien faite et cette langue bien faite manque à l'esthétique musicale.

I

Le terme de « forme musicale », s'il était à sa place et qu'il offrît un sens suffisamment clair, empêcherait aussitôt la musique de faire bande à part, étant généralement admis que les deux notions d'art et de forme sont des notions convergentes. Vous en doutez? Je vous renvoie aussitôt à une notion intermédiaire, celle de « sensible ». Point d'art qui ne s'adresse aux sens, pas même le plus immatériel de tous. — La musique? — Non : la poésie, laquelle ayant à son service la seule parole, n'a, pour ainsi dire, pas d'instrument.

La poésie, et, avec elle, les autres arts, sans oublier l'éloquence (si l'on veut en faire un art véritable) vivent surtout d'images. L'artiste émeut par ce qu'il représente, par le spectacle qu'il étale devant nous. — Écouter une symphonie serait-ce donc assister à un spectacle? — Vous hésiteriez à me donner tort si vous saviez « lire » la musique, qu'en définissant un « spectacle sonore » on définirait avec moins de rigueur que d'exactitude. Aussi bien l'esthétique de Hanslick n'est-elle rien de moins qu'une « esthétique de la forme sonore », expression déjà employée au dernier chapitre

de mon *Esprit Musical.* Dans ce même chapitre, je posai un problème, sur lequel, le profond critique d'art qui signe : Vernon Lee, s'étonna de ne me voir point insister davantage. J'y aurais montré plus de hardiesse sans les écueils métaphysiques aperçus dans le voisinage. Kant, chacun le sait, a étendu l'intuition de l'espace à tout le champ sensationnel. Il n'a point fait d'exception pour l'ouïe. Et l'on y regarderait à deux fois, avant de lui reprocher soit une négligence, soit une omission involontaire. Schopenhauer n'a point reculé devant le reproche. Le reproche est significatif, venant d'un philosophe qui, chaque matin, en guise d'apéritif, se jouait sur la flûte un fragment de Rossini, artiste génial et superficiel, dont la musique, toujours et peut-être trop immédiatement agréable et intelligible, est, pourrait-on dire, de la musique à une seule dimension. Le sens commun, n'en ayons doute, approuverait Schopenhauer. Et cependant, le même philosophe, dans son mémoire sur *La Quadruple racine du principe de Raison suffisante,* s'était demandé comment une conscience, captive dans la durée, exempte de l'intuition de l'espace, pourrait s'ouvrir à la perception du simultané. Je me le suis demandé à mon tour, sinon à sa suite. Et plus je vais plus j'incline à croire que le champ de l'ouïe est encore à l'heure présente, assez incomplètement défriché. Car plus se développe la musique d'orchestre, plus de nouvelles sonorités affleurent, plus s'étend la zone de la simultanéité sonore, plus il me paraît difficile que la seule durée suffise à cette extension indéfiniment croissante. Si j'avais plus de confiance en des forces sur lesquelles le poids des années se fait sentir, je m'engagerais dans cet ordre nouveau, et peut-être fécond, de recherches dialectiques. Une objection des plus graves, toutefois, entretiendrait ma défiance. Le champ de la simultanéité sonore est-il le seul qui promette un développement indéfini? La simultanéité psychologique, contestée par Herbert Spencer, incontestable, ce me semble, n'aurait-elle point, elle aussi, d'inassignables limites? Or si elle peut se développer à l'abri de l'intuition spatiale, et, qu'elle le puisse, ce n'est pas loin d'être un dogme, on se retiendrait d'associer l'espace à la perception de la simultanéité sonore. J'allais fermer la parenthèse quand je me suis souvenu de pages profondes, dans *Matière et Mémoire* sur les « plans de conscience ». En rapprochant ces pages de celles qu'on a pu lire dans *Les Données*

Immédiates de la Conscience où le philosophe oppose « le moi superficiel » au « moi profond », on retrouve le problème. L'auteur lui donne un nouvel aspect. Rendra-t-il sa pensée plus transparente, et son expression moins inadéquate, en s'aidant de métaphores d'origine spatiale? Peut-être. Il serait temps de voir dans la métaphore autre chose qu'un accessoire du discours. Ce n'est point chez Platon seulement, mais presque partout, que la métaphore aurait droit d'entrée à titre de substitut d'opinions vraies. Elle permettrait à des idées directement insaisissables, et par là même inexprimables, de se glisser dans la circulation et de faire leur chemin. Voici d'ailleurs quelques faits inédits et quelques réflexions, d'origine assez récente.

En écoutant, au concert, la suite d'*Images* de Claude Debussy j'ai commencé par ressentir une intolérable impression de cacophonie. Je m'en suis rendu maître, ou plutôt j'en ai vite constaté l'effacement. En même temps, je me trouvais dans un état comparable à celui d'une personne attentive à deux conversations différentes et parvenant à s'y retrouver. Comment y parvenir? En essayant de leur assigner, à chacune, un plan distinct. Pareillement, le sentiment de cacophonie s'était laissé dompter après une lutte victorieuse de l'attention imprimant aux sensations sonores simultanément affleurantes un cachet de spatialité et de *localité*. Ce genre de travail s'était spontanément accompli. Or, plus j'y réfléchis, plus il me paraît impossible qu'il se soit effectué dans la seule durée. Les remarques qui viennent me semblent encore dignes d'attention.

Dans ses lettres au R. P. des Bosses, Leibniz développe sa conception de la monade. Il y affirme la nécessité d'adjoindre aux attributs de la monade, attributs essentiels : la perception, l'appétition, une *potentia passiva primitiva quæ non in extensione consistit sed in extensionis exigentia*. Je me suis rappelé ce texte à l'occasion de mes analyses. Je ne pouvais, tandis que j'écoutais, échapper à une sorte d'obsession : pendant que j'empêchais mes sensations de « fusionner » je ne pouvais les empêcher, en revanche, de se situer non pas les unes à côté des autres, à droite ou à gauche, ni dans la direction de la hauteur, mais les unes en avant, les autres en arrière. Et ceci me frappait d'autant plus que Victor Egger, à la suite de notre maître Lachelier, contestant la « nativité » de la

troisième dimension, la déclarait « acquise », construite. Peut-être ferait-on bien de s'attacher à l'intuition du temps et à l'unique dimension qu'on lui prête. Il serait opportun de se demander quelle est celle des dimensions de l'espace dont cette unique dimension du temps se rapprocherait. Ne serait-ce point la troisième dimension, celle qui pourrait bien être l'œuvre de l'esprit : la profondeur?

Je ne sais encore ce qu'il en faudrait conclure. Ne se méprendrait-on point à parler d'un espace sonore, espace à une dimension, celle-ci incomparable, nettement et décidément, aux deux premières dimensions sur lesquelles le géomètre travaille? Je pose la question me défiant de mes forces pour oser la pousser plus loin. Naguère au dernier chapitre de l'*Esprit Musical*, je m'interrogeais sur l'espace sonore. Je me proposais uniquement, en ce temps-là, d'élaborer la notion de forme musicale. L'aisance avec laquelle l'idée d'une telle forme s'installe dans la plupart des esprits me donnait à réfléchir. Je ne suis guère parvenu où j'espérais arriver, n'ayant pu conférer à la forme musicale une réalité qui ne me parût une réalité d'emprunt. Si mes souvenirs ne me trompent pas, j'inclinais à me représenter cette forme en fonction de lignes et de surfaces. L'impossibilité constatée d'aboutir et d'assurer aux tendances qui s'éveillaient en moi un complet passage à l'acte, me fit renoncer à l'espace sonore. Je comprends maintenant pourquoi j'y ai dû renoncer. Je faisais appel aux deux premières dimensions de l'espace, alors qu'il eût fallu m'établir hardiment dans la troisième et dernière.

Je n'ose insister davantage. J'entrevois, dans l'avenir, une science psychologique plus avancée, un art musical plus riche en ressources : bref j'entrevois le moment où la « fraternité » du son et de l'âme, affirmée par Schopenhauer, formulée par Victor Egger, aura décidément pris fin. Ce moment permettra peut-être de découvrir un ordre de phénomènes rebelles à l'examen direct, mais dont on dirait que la fermentation atteste la présence. On se demandera peut-être, alors, si chaque fois que l'intuition spatiale intervient, son intervention toujours s'improvise. Peut-être en certains cas se prépare-t-elle, et alors l'intuition résulterait de la satisfaction de tendances antérieurement éveillées et stimulées. Bref j'inclinerais à doter la vie psychologique de « tendances spatiales ». Et j'appuierais cette opinion sur des expériences personnelles d'auditeur et de

musicien. J'estime qu'il y a là un problème et je pense que le vocabulaire des psychologues ne s'enrichirait pas d'un néologisme stérile. On se demanderait utilement, à ce propos, s'il n'y aurait point lieu d'admettre des « tendances temporelles ». J'en voterais le rejet, pour ma part, crainte de verser dans la logomachie. La direction des tendances spatiales va du dedans au dehors. S'actualiser, c'est toujours à quelque degré s'épanouir, c'est exister, c'est, n'hésitons pas à l'écrire, s'extérioriser. La formule leibnizienne *Extensionis exigentia* traduit une impression, un état de crise d'une vérification difficile, sans doute. Je ne la juge pas impossible. L'intuition d'étendue n'affleure que pour répondre à une sorte d'appel. Rien de pareil, si l'on regarde du côté du temps. Et c'est pourquoi l'expression de « tendances temporelles » serait de trop dans le vocabulaire. Nous portons le temps en nous à moins que ce ne soit avec nous, semblables à ces animaux dont l'habitat se meut quand ils se meuvent. Et si l'on pouvait appliquer à l'intuition du temps les concepts d'acte et de puissance, il faudrait dire que dans la vie de l'esprit le temps est toujours en acte. L'étendue, elle, ne l'est point toujours.

Je reviens à la forme musicale. Je l'ai déjà dit : la mémoire en est l'ouvrière, l'esprit en est l'architecte. En tout compositeur il est un démiurge, un démiurge singulièrement plus haut dans la hiérarchie que celui du *Timée*, lequel ne peut rien sur les Idées, puisqu'il ne peut ni les appeler du non-être à l'être, ni influer sur leur participation. Le pouvoir du compositeur va plus loin et porte plus haut que celui d'un simple ordonnateur. Non seulement il meut, mais avant de mouvoir, il calcule, il combine. Je ne doute point que le secret de toute beauté ne veuille être cherché là ou les disciples de Pythagore affirmaient que résident les essences éternelles, dans la région du nombre, de la mesure, de la quantité. De quoi, ni le sculpteur, ni le peintre ne semblent avoir conscience. Et c'est par où l'art du musicien l'emporterait. De plus, si le musicien n'opère point sur une matière palpable ou extensible, il travaille sur des éléments instantanés dont la mémoire garde les empreintes, qu'elle rapproche jusqu'à les rendre contiguës, après quoi l'esprit intervient pour faire, de cette contiguïté, une continuité dont la perception, là où elle est attentive, aide l'esprit à dégager la loi. Une mélodie (et la formule wagnérienne : « La musique n'est que

mélodie » est vraie, si on la sait entendre) est plus qu'une succession de sons élémentaires. La solfier c'est la briser, presque l'abolir. La chanter comme elle mérite de l'être, c'est en rétablir l'unité, lui rendre le mouvement, l'organisation, la vie.

J'ai quelque peine à suivre Bergson quand il m'invite à distinguer le mouvement de la flèche, d'avec sa trajectoire et qu'il me parle de cette trajectoire comme si elle « soutendait » le mouvement. Je devine pourquoi j'hésite à me rendre. Je reconnais à Bergson, plus qu'à tout autre, le droit de faire ce que les Latins appelaient *indulgere genio*, soit de se représenter le mouvement en termes de durée, en lui fermant l'espace. Je suis certain que, chez Bergson, l'effort a réussi. Je parierais presque qu'il fut aidé, dans cet effort, par l'examen de la forme musicale, dont le développement a pour milieu la durée, mais une durée victorieuse de l'instant. Et il faut bien qu'elle en soit victorieuse, autrement le devenir mélodique en serait imperceptible. Attachez-vous, maintenant, à ce devenir sonore qui est la phrase musicale, constatez que la loi suivant laquelle ses éléments se juxtaposent est d'autant plus profondément saisie que l'impression de juxtaposition se retire devant celle de continuité. Vous ne « voyez » rien puisque vous êtes hors l'espace, et par conséquent rien n'est, à proprement parler, « devant » vous. Le champ visuel est clos. Alors tout se passe comme si vous étiez aveugle. Supposez-vous donc privé de la vue et traçant une ligne. De ce tracé, vous ne percevrez rien, puisqu'entre la trajectoire du mouvement qui s'effectue et la ligne en question, toute dualité cesse. Mais si vous ne percevez point la ligne, vous en percevrez le mouvement; vous vous apparaîtrez à vous-même ayant dessiné une figure et l'ayant dessinée dans la durée. Telle est la forme tactile, telle est aussi la forme musicale. Je disais, en commençant, que la mémoire en était l'ouvrière : son rôle, en effet, est tout d'enregistrement et de conservation. Le rôle de l'esprit est d'une autre importance. Il consiste à opérer une synthèse, à élever la forme sonore du sensible à l'intelligible. Et c'est pourquoi, si je ne m'étonne point d'entendre contester la présence de l'Esprit musical, puisque sa réalité n'est ni plus ni moins « palpable » que celle de l'entendement humain, j'affirme, une fois de plus, la réalité de cet « esprit », créateur, je le répète, de la forme sonore, de ses multiplicités, de ses combinaisons, etc..., etc.

Observez que j'ai dit : « esprit musical ». J'aurais pu dire : « entendement musical ». Je m'en suis délibérément abstenu. Pourquoi? Je vais essayer de le dire. Et j'ai peur de n'être ni suffisamment bref, ni suffisamment clair.

II

Je me suppose étranger à toute culture philosophique, mais capable de culture musicale à un degré suffisant pour m'interdire de comparer l'auditeur, tout auditeur de musique, à un spectateur passif et indifférent. Je soupçonnerais, dès lors, que le monde des formes sonores, appelons-le « monde musical », s'étend bien au delà du champ sensationnel, que là aussi, il y a place pour l'intelligence et j'aurai bientôt découvert la Pensée Musicale. Le mot semblera d'autant moins suspect que tout le monde connaît deux très courts morceaux attribués, l'un, à Beethoven, l'autre, à C. M. de Weber sous le titre, l'un et l'autre, de « Dernière pensée musicale ». Et c'est ainsi que la thèse d'une Pensée Musicale ne pouvait manquer de se produire.

La pensée musicale à première vue, peut être déclarée admissible. Le son participe du mot. L'un et l'autre sont émis par le même organe et perçus au moyen du même appareil sensitif. De plus on se sert couramment du terme « phrase » pour désigner, soit une courte mélodie, soit l'un quelconque des moments d'une mélodie plus longue et plus développée. Vous entendez une de ces phrases, et demandez aussitôt « ce qu'elle exprime ». Je vous prie, à votre tour, de vous expliquer. Peut-être voulez-vous savoir, au cas où je serais l'auteur de la phrase, de quel sentiment j'ai souhaité qu'elle reçût l'empreinte? Je vous répondrai si je le sais. Dans quelle mesure, j'y aurai réussi, vous le saurez, vous, mieux que moi. Mais il n'est pas sûr que j'y aie pensé. Donnons à votre demande un autre sens. Vous ne comprenez pas toujours les gens qui vous parlent. Vous les questionnez sur ce qu'ils ont voulu dire, sans vous inquiéter de savoir quel est à proprement parler leur état d'âme. Peu vous importe qu'ils soient inquiets ou de sang-froid. Qu'a-t-on voulu vous dire? Qu'avait-on dans la tête? Quelles idées, en un mot, avait-on dans l'esprit? Voilà ce qui vous intéresse. Or si, après avoir perçu le dessein de la phrase musicale, vous me

demandez quelles idées j'ai voulu exprimer, la question me semblera dépourvue de sens. Dans une conversation, l'on hésite parfois, sur ce qu'un interlocuteur a voulu dire. Aussitôt il emploie d'autres mots, il forme d'autres phrases, il exprime autrement ce qu'il avait dans l'esprit. Ici, je n'ai qu'une ressource : celle de répéter, note à note, la phrase que vous venez d'entendre, afin de vous la fixer dans le souvenir. Donc le cas de la pensée verbalement exprimable est donc *sui generis*; pareillement celui de la « pensée musicale ». Là il m'est toujours possible, si je ne me suis pas fait comprendre de m'exprimer autrement. Ici, le recours à d'autres termes réagit sur l'idée au point de la rendre différente de l'idée primitive. Si vous me suppliez de vous « dire autrement », vous m'obligerez à vous « dire autre chose ».

Ainsi, tandis que la phrase parlée est distincte de la pensée qu'elle rend sensible, au point d'en être comme le vêtement, et j'ajouterai comme un vêtement que l'on change et que, s'il va mal, on retaille, la phrase chantée ou exécutée, ou notée, est le pur décalque de la phrase pensée[1]. On dirait d'une pensée réduite à la parole intérieure, sans antécédent d'aucune sorte. Et c'est pourquoi, la pensée musicale, inaccessible à l'erreur, ne peut, davantage, se dissimuler par le mensonge. La phrase musicale recevra, dès lors, le nom de pensée, car elle est « première », ne supposant rien qui la précède, rien, si ce n'est l'esprit. Une phrase se chante en nous et, du fond de notre être intérieur, monte frapper notre oreille. On l'écoute, on en prolonge les échos afin d'immobiliser, autant que possible, le moment sonore et qu'il soit plus, pour notre conscience, qu'un voyageur de passage. Je fais effort pour chercher par delà : effort inutile. Derrière la phrase, il n'y a rien. La phrase n'exprime rien d'autre qu'elle-même. *Vera incessu patet*, dirai-je en souvenir de Virgile, à moins que je ne dise : *Index sui*, en mémoire de Spinoza. Observez alternativement le « penseur » et le musicien compositeur. Quelle différence dans les physionomies, dans les attitudes! Le penseur ferme les yeux, se bouche les oreilles, rassemble ses énergies, les concentre, rentre en soi, s'y retire, se

1. Si l'on parvenait à établir l'impossibilité pour l'homme de parler sans pensée, la pensée musicale s'identifierait au chant intérieur, ainsi que la pensée proprement dite à la parole intérieure. Je disais bien, en commençant cette étude, que j'abordais un problème de philosophie générale!

retranchant au monde. Ne vous le figurez point distrait : il n'a jamais été plus chez lui qu'en ce moment, puisqu'il ne connaît que lui et qu'il est tout entier en lui-même. En va-t-il être ainsi du compositeur?

Veuillez regarder le portrait de Cherubini, au Musée du Louvre. Commencez d'abord par en écarter cette insipide jeune femme soufflant à l'oreille du maître, je ne sais quoi dont il se passerait volontiers. Cette soi-disant Muse est une intruse. Elle empêche le musicien d'écouter ce à quoi il prête l'oreille : car si cela vient de lui, cela, toujours, à quelque degré, résonne. Le musicien paraît distrait : distrait, car il ne perçoit rien de ce qui l'environne. Mais son attitude est celle de l'homme qui perçoit, qui « reçoit » allais-je dire, attendu que les bonnes fortunes d'inspiration peuvent se comparer à d'heureuses visites. Notre artiste perçoit un son, suit un linéament sonore : il redouble d'attention et le linéament s'allonge en ligne. Bientôt se dessineront des lignes sonores intercurrentes... La tâche du penseur est décidément loin de celle dont la description précède. Le véritable penseur écartera, tout d'abord, les mots qui se présentent, parce qu'ils font écran entre sa pensée et lui. Antérieurement à l'éclosion du mot, il s'imposera un effort de méditation intense. Il sait bien que, sans une forme verbale appropriée, sa pensée n'aura jamais d'efficace. Mais il exigera, des mots, qu'ils fassent antichambre. Il veut que la forme verbale se détache sur un fond de silence ; d'un silence si peu comparable au parfait repos intellectuel, qu'il en est, soyons en sûrs, l'exact contre-pied. Autre est le travail de l'esprit sur une image spontanément éclose. Ici l'activité obéit à un appel de voix intérieures. Une pensée musicale qui s'éveillerait dans le sommeil de l'imagination sonore, en perdant son nom, deviendrait aussitôt inconcevable. La pensée, proprement dite, au contraire, est d'autant plus digne du nom de pensée qu'elle débute par une période de fermentation silencieuse pendant laquelle l'exprimable futur demeure inexprimé. Cet inexprimable provisoire me paraît manquer à la « pensée musicale ».

Du point de vue où l'on s'est placé en commençant, la distance entre la pensée et la forme musicale apparaît donc extrême. Peut-être la verrait-on s'abréger en changeant de point de vue. On s'est

réglé sur l'exemple du penseur et du compositeur tels qu'ils ont chance, chacun, de s'apparaître à soi-même. Et l'on a constaté que la pensée tout court se comporte vis-à-vis de la phrase, ainsi que, dans l'opinion des vieux spiritualistes, une âme vis-à-vis de son corps. L'un et l'autre sont jugés séparables. La pensée musicale, elle, n'est qu'une dénomination applicable à la phrase, puisqu'elle ne se distingue pas plus de cette phrase, que l'âme, selon Lucrèce et son maître Épicure, ne se distinguait du corps, étant formée, comme lui, d'un agrégat d'atomes. Faites intervenir alternativement, faites jouer successivement l'imagination sensitive, l'imagination intellectuelle, l'abstraction, en vue d'obtenir une pensée musicale distincte de la phrase qui serait censée la traduire : vous n'y réussirez point. Vous serez là comme devant un mur dont l'épaisseur ne se laissera point entamer. Rien derrière le mur. Rien derrière la phrase musicale, si ce n'est, peut-être, son « double ». Et les défenseurs de la « pensée musicale », vous le répéteront autant de fois qu'ils en seront priés. « Vous me demandez ce que j'ai eu dans l'esprit en inventant cette phrase musicale? Je vais vous la faire réentendre. Et je recommencerai autant de fois qu'il vous plaira de me le demander. » Alors, en dépit de notre déclaration d'admissibilité aux premières épreuves il faudra voter contre l'admission définitive de la pensée musicale. A moins qu'il ne soit entendu que « pensée » signifie « phrase » et que l'on aura deux noms applicables à un même sujet, le verdict d'inadmission sera un verdict juste.

III

Attendons toutefois avant de le prononcer. Envisageons la pensée proprement dite et la pensée musicale comme si nous les regardions, l'une et l'autre, du dehors. Le changement de point de vue déterminera peut-être un changement d'aspect. Voici des faits d'expérience quotidienne.

Quand vous pensez, très peu de temps après la période de fermentation muette, ne vous arrive-t-il pas de murmurer votre pensée? *Cogitationem murmure agitare*, écrivait Quintilien. Qu'est-ce à dire : « murmurer » sa pensée, et, en la murmurant, l'agiter? Cela peut vouloir dire : la promener d'un point à un autre, revenir sur ses

pas..., etc. Et qu'y a-t-il à chacun de ces « points »? Un mot, un signe vocal et verbal. Murmurer sa pensée, ce qui est encore penser, c'est la vérifier en lui faisant subir l'épreuve de l'expression. Toutefois, quand vous pensez, vous distinguez : ce que vous dites; ce que, n'ayant point dit, vous auriez voulu dire; ce que, sur le point de dire, vous éliminez comme inadaptable, ou impropre. Supposez, maintenant, que je vous écoute ou que je vous lise. Naturellement, ce que vous avez eu « dans » l'esprit et ce qui vous est « resté dans l'esprit » m'échappera. Mais si vous me soumettez les différentes expressions offertes à votre choix, j'aurai beau ne rien savoir de votre pensée que par leur intermédiaire, je ne me récuserai point pour cela. Je discernerai, sans trop d'effort, peut-être même sans de trop grandes chances d'erreur, les expressions répondant le mieux à votre pensée, de celles qui, loin de la traduire la trahissent, loin de la continuer la traversent, la désorientent, l'interrompent. Je juge votre pensée à travers vos phrases. Je me prononce sur la suite de vos pensées, en me réglant sur l'insertion des membres de vos phrases, sur la liaison de leurs termes. Je n'ai pourtant devant moi que des éléments graphiques, signes à la seconde puissance d'une pensée soustraite à mon atteinte, et je n'en juge pas moins cette pensée comme si je me trouvais devant elle, comme s'il n'y avait rien derrière les phrases entre lesquelles vous m'invitez à choisir. Dans une langue bien faite disait Laromiguière, si j'ai bonne mémoire, les mots s'appellent l'un l'autre.

Il n'en est pas autrement dans un morceau musical bien fait. Quand, d'une symphonie, j'ai dégagé les thèmes qui la jalonnent, je puis : 1° comparer ces thèmes entre eux, juger s'ils se conviennent, ou si, loin de s'appeler, ils s'excluent; 2° comparer chacun des thèmes avec ses développements, vérifier dans quelle mesure les périphrases ou les paraphrases émanent de la phrase, tel un contenu de son contenant. A moins que je n'aie affaire à une formation par épigenèse, comme si les phrases incidentes étaient venues, du dehors, rejoindre les principales et les prendre à la remorque. L'auteur de la présente étude ayant, pendant la plus grande partie de sa vie, fait métier de professeur, s'est donné l'illusion, en écrivant ce qu'il vient d'écrire, de « corriger une copie ». Il est des « copies » musicales que l'on corrige dans les classes du Conservatoire. Tantôt on les corrige comme un profes-

seur de grammaire annote une dictée, en soulignant les fautes d'orthographe. Tantôt on les corrige comme un discours de rhétoricien ou une dissertation d'apprenti philosophe, en ayant égard à l'ordre, au mouvement du style, à la liaison des idées, au développement des thèmes, car le discours verbal a, lui aussi, ses thèmes. Le même vocabulaire comporte ainsi deux applications différentes et quand on parle d'un « discours musical », en désignant de ce nom une symphonie, on s'exprime presque avec exactitude. Dès lors, que j'aie devant moi une partition ou un simple manuscrit d'orateur, j'aurai devant moi deux œuvres d'une valeur générale étroitement liée à des mérites de composition et d'expression, dont l'honneur revient à l'esprit et à la pensée. Inventer des thèmes, qu'est-ce en effet, sinon produire des idées musicales? Développer ces thèmes, n'est-ce point imiter de très près l'orateur qui développe des idées? Faire preuve « d'esprit » dans un développement musical, n'est-ce pas semer ce développement de traits ou d'épisodes brefs, inattendus à vrai dire, mais que souvent on accueille avec la joie de l'attente surpassée? On fait de la meilleure critique musicale aujourd'hui qu'autrefois parce qu'on sait mieux écouter, d'abord, ensuite parce qu'on sait mieux écrire. On manie plus librement le vocabulaire de la critique : et c'est pourquoi les analogies du discours verbal et du discours musical n'ont pu manquer d'apparaître. Elles sont multiples. Elles le sont même peut-être trop. Voici ce que je veux dire. Quand deux façons de développer, celle de l'orateur, celle du musicien se rapprochent l'une de l'autre au degré que l'on sait, un doute vient à l'esprit; et l'on se demande si l'art musical, en se modelant sur l'art oratoire, a suivi la bonne route. En tout cas on peut craindre qu'il n'ait pas suivi « la sienne » et qu'il ait en partie vécu des ressources d'autrui. On serait mal fondé, par suite, à ne prêter qu'une oreille distraite à ceux qui plaident contre la musique oratoire et voudraient modifier le plan de la symphonie. On les entend se plaindre que la musique n'y soit point assez chez elle. Ils ont peut-être tort. Ils méritent quand même d'être écoutés et discutés. — Pour l'instant j'aimerais qu'après avoir insisté sur les analogies entre les deux genres de discours, on s'attachât aux différences, ne serait-ce que pour se garer des pièges auxquels on s'exposerait tôt ou tard si l'on négligeait de s'arrêter à temps sur

le chemin des similitudes. Plus d'un auteur a donné dans ces pièges.

IV

Un pas encore et j'y aurais glissé, j'en fais ici l'aveu. J'y glissais même si bien tout à l'heure, que si j'avais cédé à un élan dont la mesure avait été mal prise, j'aurais été jusqu'à presque octroyer à la pensée musicale cette période « d'inexprimable provisoire » dont, jusqu'ici, l'absence empêchait la coïncidence génésique des deux pensées. J'avais lu, dans l'étude fine et forte du génie de César Franck par Vincent d'Indy, que César Franck, pour s'entraîner à composer, se mettait au piano, attaquait presque furieusement l'ouverture wagnérienne des *Maîtres chanteurs* jusqu'à ce qu'il en eût plein les oreilles, et je me disposais à voir, dans cette mise en train, le pendant de la phase préparatoire caractérisé par la fermentation silencieuse des idées avant l'éclosion des mots.

Je n'avais point tort. Les deux périodes se correspondent en effet. Mais c'est parce qu'elles se correspondent, qu'ici l'on ne saurait trop ouvrir l'œil, ni trop regarder devant soi et autour de soi. Écoutez donc le tapage de César Franck sur son piano! — Pour s'assourdir? — Vous y êtes en effet! Oui, pour s'assourdir à tout ce qu'il pourrait entendre et percevoir d'autre que de musical. Ses voix intérieures veulent chanter. Il ne les entendra que s'il réussit à ne plus rien entendre excepté elles. Mais il faut qu'il les entende. Si deux personnes me parlent en même temps, je fais taire l'une afin de pouvoir entendre l'autre, et, cette autre, je l'invite à me parler haut et distinctement. Les voix intérieures du musicien, quand elles commencent à chanter, chantent *pianissimo* si ce n'est pas *p.p.p.*, mais elles chantent, mais elles jalonnent un silence, donc, avant de l'interrompre tout à fait, elles l'interceptent. Et c'est par où notre pensée musicale commence à se distinguer de la pensée proprement dite. Ce n'est là qu'un commencement. Veillons-y.

Qu'y a-t-il d'essentiel à cette première différence? Y trouverais-je un élément indispensable, et qui ferait défaut à la... pensée logique (appelons-là ainsi, voulez-vous, pour la mieux opposer à la pensée musicale)? En cas de succès, le résultat ne serait pas

médiocre, si l'on se souvient du rôle assigné par Bacon aux « tables d'absence » dans la connaissance de la nature. Or ici j'aperçois l'image sonore qui se lève, grandit et s'étend à mesure : matière essentiellement mouvante, fluide, insaisissable tant qu'il vous plaira, mais non imperceptible. Pour penser musicalement vous avez voulu qu'il y eût un écran entre le monde extérieur et vous : vous vous êtes isolé de ce monde extérieur. Il n'en reste pas moins que le monde des images sonores va se lever, que ses produits vont se dresser devant vous, et que, par suite, si vous vous êtes abstrait de ce qui quotidiennement vous environne, c'était afin d'appliquer vos réserves d'attention disponibles à un autre « dehors ». Ce dehors se trouve en vous. Encore s'y trouve-t-il autrement que votre pensée ne s'y trouve, car si vous étiez incapable d'entendre, il ne s'y trouverait pas. Vous êtes descendu vers les profondeurs de votre conscience sensible, cela, je vous l'accorde, et je reconnais à cette conscience sensible une vraie profondeur. Encore est-il que, descendu plus bas, vous n'auriez trouvé que silence et ténèbres : et la pensée musicale en aurait souffert. La pensée logique, elle, en eût si peu souffert qu'elle se serait sentie comme dans son élément. C'est qu'il lui faut lutter contre l'invasion des images. Tant qu'elle ne parvient pas à tenir ces images en échec, je me trompe, à les faire reculer, presque à les dissoudre, elle n'arrivera jamais au concept. Or c'est le concept qu'il faut que la pensée atteigne pour se satisfaire pleinement. C'est la possibilité de former le concept, interdite à l'animal, selon toute vraisemblance, qui fait la dignité de l'entendement humain parce qu'elle en exprime l'essentiel. Il y a des images musicales, il peut y avoir des « idées » musicales, puisque le mot « idée », d'origine visuelle, ne nous écarte pas du champ de la conscience sensible; il n'y a point, il ne saurait y avoir de concepts musicaux. Le concept musical dont je me dispenserai de chercher l'avocat, tant je suis certain de ne le trouver nulle part, est une pure chimère. —

V

Si pourtant je me faisais cet avocat, ne serait-ce qu'afin de montrer la gageure intenable? Si quelqu'un voulait à tout prix remettre en mes mains cette cause déjà compromise, serais-je

à court de raisons, je n'ai point dit de bonnes raisons? N'aurais-je jamais l'occasion, en explorant le monde des concepts, de me sentir sur les confins du monde des images, jusqu'à la presque illusion d'en avoir passé le seuil? Songez qu'il est, dans les éléments de la connaissance, des concepts dignes de ce nom pour lesquels on en réclame un autre, celui « d'intuition », par exemple. Souvenez-vous qu'à l'heure où j'écris, toute une philosophie nouvelle fait reculer le concept sous sa menace, et que, par moment, devant l'intuition, on se demande si le concept ne va point se replier. Figurez, sur un tableau noir, un triangle scalène. Attachez-vous à cette figure, appliquez-vous à la contempler en vous appuyant sur la définition du triangle. Il suffit, pour qu'il y ait triangle, qu'il y ait trois lignes droites formant une figure close, formant polygone diriez-vous encore exactement. Rien qu'avec ces trois lignes vous pourrez faire sortir du genre triangle une pluralité d'espèces, l'isocèle, l'équilatérale, le triangle rectangle quelconque, le rectangulaire isocèle. En même temps vous aurez élaboré le concept de triangle, vous étant servi de ce concept comme d'une matière sur laquelle se seront greffées, en s'alignant, des formes spécifiques. Voilà pour le géomètre.

Voici pour le musicien. Je vais prendre un exemple. Chez Beethoven, une sonate, justement célèbre, la sonate en *la bémol* (op. 26) dont le premier mouvement est un thème suivi de variations. La première variation du thème (on la dirait pensée pour violoncelle) donne l'impression d'un sujet creusé, approfondi. On dirait que le thème initial descend au rôle de simple cadre, et que, dans ce cadre, s'introduit un contenu. Tout se passe dès lors, comme si le compositeur avait trouvé une idée nouvelle « à l'intérieur » d'une autre idée. Y a-t-il donc si loin de ce compositeur au géomètre qui, déplaçant indéfiniment par la pensée l'un des foyers de l'ellipse engendre la parabole? L'ellipse n'échange-t-elle pas son rôle de forme contre celui de matière, d'une matière dont une figure nouvelle va sortir? Ne voyions-nous pas tout à l'heure le triangle rectangle sortir progressivement du triangle scalène? Comment cela fut-il possible? Parce qu'il est possible à l'entendement de développer la compréhension d'un concept, d'ajouter à ses éléments génériques une pluralité d'éléments différenciateurs. Mais où est la différence irréductible entre cet acte de la pensée

scientifique variant un thème géométrique et celui de la pensée musicale, telle que je viens de la surprendre à l'œuvre dans la sonate de Beethoven? Si le géomètre a pensé, Beethoven, lui aussi a pensé, et il ne manque décidément rien à la pensée musicale pour avoir sa place, en psychologie, à côté de l'autre, C. Q. F. D.

J'ai terminé ma plaidoirie. Si l'auditoire est disposé à se rendre, libre à lui. Je ne me rendrai point, quand même, et j'effacerai délibérément les quatre majuscules. Ai-je contesté au problème de la pensée musicale le droit d'éveiller la curiosité du psychologue et d'exercer sa méditation? Ai-je hésité à rapprocher d'aussi près que possible le « penseur musical », dont l'existence était en cause, de cet autre penseur auquel nul n'a contesté le droit d'être « depuis qu'il est des hommes et qui pensent »? J'ai fait un pas, qu'à grand'peine, jadis, j'aurais cru possible. Je me sens au bout de mes forces et de mes expédients. Les analogies se sont multipliées comme à plaisir. Elles n'en sont pas moins et quand même restées des analogies.

Interrogez le géomètre sur les espèces du genre triangle. Il les nommera, les ordonnera. Il en limitera le nombre. Vous saurez, après l'avoir consulté, combien il est d'espèces possibles du genre triangle et pourquoi ce nombre ne peut être dépassé. Vous le saurez, disait l'auteur du *Discours de Métaphysique*, Leibniz, par une analyse finie, assez rapide même. Considérez maintenant le thème de Beethoven. Demandez-vous combien de variations ce thème comporte. Une analyse infinie seule vous conduirait à le savoir. Mais une analyse infinie, n'est-elle point, par définition, inépuisable?

Vous insistez encore? Soit. Je vous accorderai que si le nombre des variations tend vers l'infini, le nombre des « types » de ces variations pourrait être limité. Cela n'offrirait, au premier abord, rien de contradictoire. Réfléchissez pourtant à ce propre du génie, qui est la création des types. Rien n'empêche un tel pouvoir, d'être, tout humain qu'on le suppose, sans limites assignables.

Nous voici maintenant sur une frontière. Cette frontière sépare deux mondes; le monde de la nécessité qui est en même temps celui de la pensée, de l'entendement au sens fort du terme, de la science, — du monde de la contingence qui est celui de l'art, de l'invention esthétique, du possible illimité. Ces deux mondes ont des points d'intersection, de rencontre. Si l'homme ne pensait pas, s'il était

incapable de former des concepts, il serait peut-être incapable de créer des types. Il m'a toujours paru inévitable que l'aptitude de l'homme à constituer et à organiser les sciences ne réagît heureusement sur ses facultés d'invention. La pensée par concepts exerce sur la pensée par images une influence tutélaire, visiblement ordonnatrice, où la raison transparaît. Mais l'image ne sera jamais que l'à peu près du concept : mais la liaison des images et des formes ne sera jamais que l'à peu près du jugement et du raisonnement. Leibniz, dans les « consécutions » de l'animal, apercevait le reflet de la raison même. Pareillement, si j'aperçois dans les constructions de l'esprit musical une imitation de la pensée scientifique, la valeur incomparable de ses produits ne me donnera jamais le change. En refusant à l'artiste le privilège de penser, je ne serais pas loin de me contredire, et d'effacer d'un trait de plume tout ce qu'il m'est arrivé depuis bientôt vingt ans d'écrire et d'enseigner. A me représenter l'artiste sous l'aspect et sous les attributs du penseur, je me le rendrais méconnaissable.

On ne m'en demandait pas tant, il est vrai. Les apôtres de la pensée musicale opposent cette pensée à la pensée logique. Et il leur plairait que, dans le monde des artistes il n'y eût de penseurs que chez les musiciens. Or, de deux choses l'une : ou le privilège de penser est attribué à tous les artistes; alors la pensée musicale change de genre. Elle devient une espèce d'un genre embrassant le groupe entier des beaux-arts, et sa découverte perd singulièrement de son intérêt. — Ou ce privilège, réservé au seul musicien, rattache la pensée musicale à l'ensemble de la fonction conceptuelle qui en devient le genre. Alors, mais pas avant, on peut s'étonner avec un auteur contemporain qu'après avoir écrit le *Compendium Musices* et le *Discours de la Méthode*, Descartes n'ait point fait à la pensée musicale le sort dont elle était digne. Je me garderai de supposer, en pareille matière, là où m'est interdit d'affirmer. Je ne m'interrogerai pas sur la place tenue par les problèmes de l'Esprit Musical dans les préoccupations de Descartes. Il me suffira de dire qu'en passant la pensée musicale sous silence, il ne lui a fait, à mes yeux, aucun tort. Quand on définit la pensée telle que la définissait Descartes on la situe tellement à distance de la « pensée musicale » que, de l'une à l'autre, tout passage devienne impossible. De l'une à l'autre, nul n'ira de plain-pied. Et c'est ce dont la preuve

vient d'être faite, en dépit du rapprochement des distances.

VI

Il y a plus. On remarquera, dans nos toutes dernières pages, la substitution fréquente du mot « artiste » à celui de « musicien ». En vain j'ai voulu demeurer en face du compositeur et ne regarder travailler que lui. Malgré moi, derrière le compositeur, j'ai aperçu l'architecte, et mes propos se sont insensiblement étendus à ses méthodes, à son métier, à ses œuvres. Je viens de nommer l'architecte, parce que son art, comme l'art du compositeur, n'est point, à en juger selon l'opinion commune, un art d'imitation. Mais si l'on admet avec Taine que l'imitation du réel, même dans les arts d'imitation, ne soit qu'un moyen, alors, à côté du musicien et de l'architecte, le peintre, le sculpteur et jusqu'au poète, tous viendront prendre place, attendu que tous les artistes sont créateurs et ordonnateurs d'images. L'exécution[1] est, chacun le sait, un moment essentiel dans le travail de l'artiste, un moment dont l'absence rendrait les autres moments stériles : je parle de l'exécution manuelle; et cela, que la main tienne la plume, le ciseau ou le pinceau. D'autre part, cette exécution manuelle est si peu la partie la plus importante de l'œuvre, que parfois l'artiste s'en décharge. Le sculpteur appelle le praticien à son aide, l'architecte, le maçon. Même il arrive au peintre et au musicien de se faire aider soit par un confrère d'un renom moindre, soit par un simple élève.

Il n'est point rare, en effet, qu'un tableau se dresse tout achevé, dans l'imagination de l'artiste, qu'une symphonie surgisse, interprétée par un orchestre imaginaire dont l'auteur perçoit les différents timbres. Le principal peut s'accomplir en un temps rapide. Et si la mise en place des détails est déjà en train, on peut bien dire que « l'exécution » en est commencée, qu'elle suit son cours. Le poète dont la parole intérieure vient d'achever la récitation mentale a terminé son poème. Chacun sait cela. Chacun ne sait pas (le poète, lui-même, le sait-il toujours?) qu'il s'agit de mettre en action et en mouvement un appareil compliqué : ici, de mots,

1. Le mot « exécution » a dans la langue musicale un sens particulier. Exécuter une œuvre c'est la « faire entendre ». Ici le mot « exécution » reçoit un autre sens.

d'images puisées à de multiples sources; plus loin, de formes, de lignes, de couleurs étalées en surface; ailleurs de sons contigus, alignés conformément à une loi dont la formule ne se distingue pas de leur ordre, et dont la beauté résulte de cet ordre même? Que cela prenne du temps ou se fasse en un presque clin d'œil, il importe beaucoup à l'artiste dont les forces ne sont point inépuisables. Il n'importe pas toujours à la valeur de l'œuvre, et la multiplicité coordonnée de ses éléments est loin d'être partout en raison directe du temps dépensé. Partout l'esprit est à l'ouvrage, et « l'esprit musical » est le nom d'une espèce dont le genre n'a point encore à l'heure actuelle, de dénomination courante. Celle de « génie dans l'art », dont l'usage est fréquent, a précisément le défaut de masquer un travail de l'esprit dont la silencieuse rapidité dissimule l'énergie et la présence. Mais ce travail s'accomplit partout; et l'inspiration, à laquelle les artistes, tous les premiers, en attribuent l'honneur, n'est rien moins qu'un souffle venu d'on ne sait où, s'abattant capricieusement sur la première imagination rencontrée pour en faire son jouet ou son esclave. Le génie d'un Benvenuto est la récompense de ses longues stations devant les merveilles de l'organisme humain. Le génie d'un Beethoven est le prix de méditations prolongées dans le champ des possibles sonores. Ce champ demeure stérile si l'on manque de ce « feu artiste » imprimant au métal vibrant une multiplicité et une variété de formes d'autant plus grande que le compositeur n'est point aidé par un modèle, comme le statuaire et le peintre. Il n'est jamais tenu de faire ressemblant. Pourvu qu'il émeuve, l'auditeur le tient quitte du reste. N'en concluez pas je vous en prie, que pour émouvoir il lui suffira d'être ému. — Quand on est Beethoven!... — Précisément. Mais il faut être Beethoven, ce que l'on ne devient, je me sers du mot célèbre de Newton, qu'en y pensant toujours. Or qu'est-ce que : « y penser toujours »? Si l'on est compositeur, c'est, par exemple, quand on vient d'imaginer une succession de trois notes, en progression diatonique, avec arrêt sur la médiante mineure, noter ce fragment sur son calepin afin d'y réfléchir plus tard, en se promettant d'y réfléchir. Et pourquoi s'est-on fait la promesse d'y réfléchir? Parce qu'il a suffi, comme dirait ici Descartes, d'une « courte inspection de l'esprit » pour apercevoir, dans la succession de ces trois notes, le début d'un développement

musical au cours duquel on les ferait intervenir de loin en loin, soit au terme d'une période, soit dans son plein développement pour l'arrêter soudain par une sorte de geste imprévu et tragique[1]. Mais ne voyez-vous pas ici « œuvrer » l'intelligence, cette intelligence dont un savant philosophe, André-Marie Ampère, a dit qu'elle était la faculté « d'apercevoir des rapports »? Le génie de Beethoven, à le bien prendre, ne consiste pas en autre chose : il consiste à tirer d'une matière préexistante des relations, des successions, des suites, c'est-à-dire, après tout, des formes conditionnées les unes par les autres, autrement dit à créer un type de déterminisme, autrement dit encore une loi de subordination et d'enchaînement. — Si ce n'est point « penser », cela, qu'est-ce donc? — C'est cela sans doute et j'ajouterai : c'est cela au degré le plus éminent. Mais la question n'est point là : elle n'est point exclusivement là. Elle est aussi ailleurs, partout où se déploie une imagination d'artiste! A l'artiste qui voudrait se révéler comme penseur il n'est nullement indispensable de s'adonner à l'art d'un Bach, d'un Beethoven, d'un Haendel ou d'un Rameau, je cite de préférence les musiciens qui se sont regardés travailler. Chez les hommes de cette envergure, l'effort de la volonté s'unit à l'effort de l'intelligence pour maintenir l'esprit au-dessus de ce qu'il tire de lui-même, afin d'en tirer toujours davantage. A cette condition seule, l'artiste peut apparaître aux autres tel que, dans ses meilleurs jours, il s'est apparu. Mais cela n'est pas un bienfait réservé par les Muses au seul musicien. Il n'est pas une seule des grandes œuvres de l'art qui n'ait porté de grandes idées. Les œuvres de la musique se conforment à la loi générale, puisqu'elles aussi en portent; ni plus ni moins que les autres, toutefois, car toutes les œuvres de l'art sont des ouvrages de l'esprit.

La discussion qui touche à son terme est loin d'être épuisée. N'oublions pas le mot de Paul Janet sur la philosophie, qu'en appelant une « science de problèmes » il a voulu classer parmi les sciences, attendu que les problèmes posés en philosophie s'enchaînent et que les solutions retentissent les unes à travers les autres. La tâche du philosophe est de lier les thèses, de dégager les solu-

1. Je viens de donner pour exemple ce que je me permettrai d'appeler un des « radicaux » de la *Sonate Pathétique*.

tions, de les rassembler, de mettre à part celles qui s'excluent, quitte à se demander par après si les antithèses, à leur tour, ne se laisseraient pas enchaîner et grouper. Quand le philosophe s'adonne à une pareille tâche, il fait œuvre de critique. Je n'ai point voulu, dans les pages qu'on vient de lire, essayer autre chose. A qui me demanderait : « Y a-t-il, n'y a-t-il pas une pensée musicale? », je répondrais, en souvenir de Shakespeare : « As you like ». Ne traduisez pas en latin par *ad libitum*, car il y aurait péril à décider selon son caprice. Certes les questions d'existence ou de présence changent d'aspect soit qu'il s'agisse d'un billet de banque ou d'un bouchon de liège, soit qu'il s'agisse d'une fonction mentale échappant à toute prise directe de l'observation. On ne peut donc ici répondre par un « oui » ou par un « non » sec. La phrase musicale, elle, étant chose sensible, a toutes chances de n'être point méconnue. Ceux qui voudront la promouvoir au grade de pensée ne manqueront pas d'arguments, on sait lesquels, et je ne réclamerai point. Ils n'empêcheront point cependant que s'ils y mettaient une obstination trop grande, en s'exprimant sur le compte de la pensée musicale comme s'ils avaient affaire à une véritable entité, ils s'attireraient les objections auxquelles les réalistes ordinairement s'exposent, et ils auraient peine à en sortir.

Je ne crois pas en effet que le problème gagne à dépasser le point auquel il vient d'être conduit. Et je suis aussi certain qu'on peut l'être, que la pensée musicale ne saurait échapper au droit commun. En vertu de ce droit commun, le nombre de ses partisans et de ses adversaires ira croissant ou diminuant, à mesure que croîtra ou diminuera le crédit des partisans de l'intuition. Il est trop clair, que de l'image à l'intuition la route est moins longue que de l'image au concept. L'intuition, comme l'image, ne sort pas du concret. Cela dit, l'adoption ou le rejet de la pensée musicale dépendra des opinions professées sur les questions les plus essentielles. Un empiriste accueillera favorablement la pensée musicale. Le concept en effet, au regard de l'empiriste, n'est pas irréductible à l'image, pas plus, d'ailleurs, que l'image ne l'est à la sensation. De même, et toujours du point de vue empiriste, l'association est le germe de la déduction et *a fortiori* du jugement. Chez les rationalistes, on se montrera plus difficile : on concédera que l'image

imite le concept, et que l'association des images imite à son tour le jugement et le raisonnement. Mais on n'accordera rien de plus et l'on se tiendra en garde contre les partisans, s'il s'en rencontre, des « concepts, des jugements, et des raisonnements musicaux ». On veillera pour que la distance de l'image au concept ne soit ni oubliée ni négligée. Dans l'étude qui se termine, toutes précautions ont été prises pour réduire la distance, et après réduction, la maintenir.

A la bien prendre, et, si l'on y regarde de près, la Pensée Musicale est depuis longtemps découverte. Dans l'*Essai sur les Éléments principaux de la Représentation*, Hamelin soumet les qualités de la matière à une dialectique véritable, sans oublier naturellement les qualités sonores : c'est même sur ces qualités que particulièrement il insiste, en quoi il rappelle Platon et, vingt siècles après Platon, continue Leibniz. Il n'y a pas à dire, en effet, le son, de sa nature, participe de l'intelligible : les rapports des sons obéissent à des règles justiciables de la mathématique. Et c'est pourquoi Platon rapprochait le musicien du dialecticien. On vient, ici, de rapprocher le compositeur du penseur. Mais on s'est, en même temps, gardé de les confondre. J'imagine qu'on ne s'étonnera point de la précaution essentielle.

LIONEL DAURIAC.

De la nature et de la valeur des explications

(2e et dernier article[1].)

VALEUR DES EXPLICATIONS.

Il résulte de notre première étude que toutes les explications ont un caractère psychologique commun, elles ont pour but de faire cesser l'étonnement et de satisfaire la curiosité. Pour cela, elles visent à faire comprendre ce qu'elles veulent expliquer. On peut donc leur reconnaître une double sorte de valeur. Toutes celles qui font cesser avec l'étonnement l'inquiète recherche de l'esprit ont une valeur psychologique, elles réussissent à procurer à l'esprit la satisfaction qu'il cherchait. Mais de ce que l'esprit se trouve satisfait, qu'il se repose dans cette satisfaction, il ne s'ensuit pas qu'il en ait toujours le droit. Il y a donc des explications illégitimes comme il y en a de légitimes. Et c'est là un autre genre de valeur que l'on doit considérer dans l'explication. Cette valeur ne résulte plus de la production d'un état particulier de l'esprit, mais de la légitimité de cet état. Cette légitimité paraît liée à la compréhension de l'esprit. L'esprit a le droit d'être satisfait quand il comprend. Mais comme il y a, à côté de la compréhension véritable, une compréhension illusoire, une pseudo-compréhension, il faut ajouter à la compréhension de l'esprit le caractère véridique, le bien-fondé de l'explication. L'explication n'est légitime que lorsqu'elle est vraie.

I

Il n'est pas douteux, l'histoire des sciences, de la philosophie et de toutes les erreurs qui s'y sont mêlées le prouve assez, que l'esprit humain a pu se repaître d'illusions autant que de vérités, et

1. Voir *Revue philosophique, numéro précédent.*

qu'il n'est presque pas d'explication, si étrange, si bizarre, si saugrenue qu'elle soit, qui n'ait été un jour ou l'autre acceptée par des hommes et même par des gens d'esprit. Les comparaisons entre autres ont toujours eu le plus grand succès. Par la comparaison en effet on substitue à la chose à expliquer qui est nouvelle, étrange, difficile à représenter, une chose ancienne, habituelle, dont par là même la représentation est facile. Et par là aussi l'étonnement cesse. Ainsi une éclipse, par la comparaison de l'écran, devient un fait semblable à ceux qu'on voit tous les jours et n'étonne plus. Cependant il est bien clair qu'une comparaison par elle-même n'explique rien. D'abord, parce que le terme de comparaison aurait très souvent lui-même besoin d'une explication : il est familier mais non pas compris; ensuite, parce que ce terme, fût-il compris, étant autre que la chose à expliquer, ne peut expliquer ce qui fait que cette chose est autre que ce à quoi on la compare, c'est-à-dire précisément ce qu'il s'agit d'expliquer. Toute comparaison est boiteuse. Comparaison n'est pas raison. Les deux proverbes sont justes.

Or, un très grand nombre d'explications, même parmi celles qui sont données comme scientifiques, se réduisent à de simples comparaisons. C'est ce qui est évident pour toutes les théories. Il n'y en a pas une qui ne fasse appel à des images, à des symboles. Nous avons vu les physiciens et Newton nous dire : *Tout se passe comme si....* Les physiciens anglais en imaginant ou en construisant leurs modèles, ne se servent en fin de compte que de simples comparaisons. Ils le savent parfaitement, mais ils affirment qu'ils en ont besoin pour comprendre.

Toutes les explications dans lesquelles on rend compte des caractères d'un être ou d'un fait, en le ramenant à une classe déjà connue d'êtres ou de faits, sont encore de simples comparaisons. Dire : ce chien est un boule-dogue et c'est pour cela que sa tête a cette forme massive et trapue, c'est comparer l'individu animal à un type déjà connu, substituer le type à l'individu et regarder comme légitime la substitution. Expliquer de même les disjointures des assemblages d'un meuble par la dessiccation du bois, c'est substituer un fait général, un type de faits, au fait singulier et regarder comme légitime la substitution.

De même, lorsqu'on explique les sensations par des mouvements,

on ne fait pas autre chose, nous l'avons vu, que substituer une classe de sensations plus facile à connaître ou à mesurer à la classe qu'il s'agit précisément d'expliquer. Tout ce qui se passe dans l'ouïe a des correspondances avec ce qui se passe dans la vue; nos sensations de chaud et de froid sont en correspondance avec ce que notre vue peut lire sur le thermomètre. Mais correspondance et concomitance ne sauraient constituer une explication.

Quelles sont donc les explications qui pourront être regardées comme légitimes, que l'esprit comprendra véritablement, qui posséderont le caractère de la vérité?

II

Toutes les explications peuvent se ramener à deux types : les explications qui résultent d'une analyse de la chose à expliquer; celles qui résultent d'une synthèse. Ou en effet on explique les choses par leurs éléments internes, ou on cherche à les expliquer par autre chose qui par conséquent leur est extérieur ou, tout au moins, en est différent. Comme, dans le premier cas, on ne peut découvrir les éléments que par décomposition et par distinction, on opère donc par analyse et comme, dans le second cas, on a recours à une réalité distincte de ce qu'on veut expliquer, il faut donc procéder synthétiquement.

Il y a donc deux sortes d'explications et deux seulement : les explications par analyse où on explique l'objet par ses éléments, les explications par synthèse où on explique l'objet par un autre objet. Dans le premier cas, pour employer le langage des vieux philosophes, on explique le même par le même et dans le second on explique le même par l'autre. Une explication chimique paraît être du premier genre, une explication physique paraît être du second. La matière et la forme aristotéliques fournissent des explications du premier genre, la cause efficiente et la cause finale appartiennent au second. C'est par l'analyse d'une maison que l'on trouve ses matériaux, comme on trouve dans celle de l'eau l'oxygène et l'hydrogène; c'est encore par l'analyse que l'on trouve dans la maison le plan architectural et dans l'eau les proportions définies des gaz composants. Ces principes d'explication sont donc imma-

nents. Au contraire, l'architecte, le maçon qui l'ont construite, les hommes qui l'habitent sont extérieurs à la maison; extérieure aussi à l'eau la condensation des vapeurs d'où elle provient ou le préparateur qui l'a produite dans l'eudiomètre et enfin les plantes qu'elle arrosera ou les animaux qui la boiront. Tous ces exemples sont superficiels et même grossiers, mais ils disent bien ce que je veux dire. En les raffinant, on serrerait de plus près peut-être les procédés scientifiques, mais l'exactitude philosophique n'en serait pas plus grande. Car si l'on voulait être strictement scientifique, il faudrait ne garder que les éléments et les lois, intégrer à la fois la finalité et l'efficience, c'est-à-dire les supprimer dans ce qu'elles ont de spécifique et d'original. Et par là même on éliminerait d'emblée l'explication que j'ai appelée synthétique. Mais quelles que soient les affirmations des savants et d'un grand nombre de philosophes, il n'en reste pas moins que l'explication par l'efficience et par la finalité est une explication dont usent souvent ceux-là mêmes qui la condamnent. On n'a par conséquent pas le droit d'en préjuger l'illégitimité.

Examinons de plus près chacune de ces deux sortes d'explications. Et d'abord celles qui se font par analyse. Soit à expliquer un objet de pensée quelconque, O, on l'explique par analyse : 1° en le ramenant à ses éléments composants, par exemple, a, b, c, d; 2° en déterminant le mode ou la loi selon lesquels ses éléments sont ordonnés; mode d'agencement, loi de proportions numériques, etc. Par exemple, O serait constitué par un élément a, deux éléments b, 4 c, 8 d.... On pourrait alors écrire cette formule analogue aux formules des chimistes :

$$O = a + 2\,b + 4\,c + 8\,d.$$

Les éléments a, b, c, d, constitueraient ce qu'Aristote eût appelé l'explication matérielle, et leur loi de combinaison symbolisée par les chiffres fournirait l'explication formelle de l'être. Connaissant ainsi de O et sa matière et sa forme, un péripatéticien dirait que nous l'avons complètement expliqué. Un savant moderne regarderait également l'explication comme complète par cela seul que l'on pourrait distinguer les éléments composants et connaître la loi de composition. Il semble bien qu'une telle explication soit : 1° possible; 2° qu'elle soit complète.

Voyons cependant s'il en est ainsi et à quelle condition il pourrait en être ainsi.

Tout d'abord il faudrait être assuré que les éléments derniers découverts par l'analyse sont bien les plus simples auxquels il soit possible de parvenir. Or, deux cas peuvent se présenter : ou l'objet O est un corps, une réalité extérieure et considérée dans l'espace, ou bien il est une idée. Dans le premier cas, comme il arrive en chimie, la simplicité à laquelle on aboutit n'est et ne peut jamais être que relative et provisoire. Tout élément corporel reste toujours susceptible de composition. Les éléments de l'alchimie se sont décomposés en corps simples pour notre chimie. Qui sait les complexités que pourront présenter ces corps que nous nommons simples aux chimistes de l'avenir? Ainsi tant que nous avons affaire aux corps, toute analyse demeure incomplète et l'explication qui en résulterait ne peut être qu'inachevée.

Si avec les idéalistes nous réduisions le corps à n'être qu'un faisceau de représentations, un ordre complexe de sensations, nous tomberions dans d'autres difficultés. Il faudrait à leur tour expliquer chacune de ces sensations et l'ordre qui les unit. On ne pourrait y arriver qu'à la condition de les décomposer toutes en éléments idéaux simples. Quelle que soit l'extrême complexité d'une science ainsi exhaustive des sensations, on peut la supposer constituée. Rien ne prouve qu'elle soit en elle-même impossible. Nous arrivons alors au second cas que nous avions tout à l'heure distingué : l'objet O n'est plus une réalité extérieure, ce n'est plus un corps, c'est une réalité intérieure, une pensée, une idée. Les éléments *a*, *b*, *c*, *d*, sont eux-mêmes des idées, des idées simples, celles-là mêmes que cherchait Descartes et auxquelles il voulait demander le secret de l'universelle explication. Pouvons-nous avoir de telles idées? Y a-t-il des représentations si simples qu'on ne puisse les décomposer? Il ne semble pas qu'il y en ait beaucoup. Tout d'abord l'idée d'être. Y peut-on ajouter celle de qualité? C'est, je crois, très contestable, car la qualité paraît bien impliquer l'être. En tout cas l'idée de relation ne peut êtres imple, puisqu'elle implique en elle-même la complexité. Toute idée qui a une compréhension différente d'elle-même ne peut être simple. C'est pourquoi la seule idée véritablement et absolument simple est l'idée d'être. Toutes les autres idées que Descartes considérait comme

simples : étendue, pensée, nombre, mouvement sont complexes. Mais alors même qu'on les regarderait comme simples, quand même les éléments idéaux de O, soit *a*, *b*, *c*, *d*, seraient véritablement simples, quand même la loi qui les relie les uns aux autres serait parfaitement simple et intelligible y aurait-il pour cela explication complète, explication exhaustive?

Il faut dire : non.

Car : 1° Sous prétexte d'explication l'analyse, en réduisant le complexe au simple, a fait évanouir une bonne partie de la chose à expliquer en ramenant le singulier concret, la pensée concrète, individuelle de l'esprit à des éléments généraux;

2° L'analyse n'explique pas pourquoi O est composé de *a*, *b*, *c* et *d* et non pas d'autres éléments.

3° L'analyse n'explique pas davantage pourquoi les éléments *a*, *b*, *c*, *d* sont unis dans la proportion 1-2-4-8 et non pas dans telle autre quelconque possible. Ce qui revient à dire que l'explication analytique ne peut aboutir. Car voulant expliquer un composé, elle laisse inexpliquée la composition même de ce composé. Vous avez beau ramener l'eau à l'oxygène et à l'hydrogène, vous n'avez pas du tout expliqué comment il se fait que deux gaz produisent un liquide qui a des propriétés toutes différentes. Tant que l'analyse reste analyse, elle ne fait que piétiner sur place, constater et non expliquer. Elle ne peut que dire : cet être ou ce fait contiennent ces éléments, donc ils contiennent ces éléments; ils sont constitués par eux, donc ces éléments les constituent.

Pour que l'analyse soit véritablement explicative, il faut qu'on regarde les éléments découverts par l'analyse, les parties ou bien l'ordre de ces parties, non plus seulement comme existant dans l'ensemble, mais comme causes ou raisons de l'ensemble, explicatives de l'ensemble. A ce moment, ces parties ou leur ordre sont regardés comme autres que l'ensemble. L'explication cesse d'être analytique pour devenir synthétique. Et cela n'est pas étonnant car, par définition même, toute explication qui veut être purement analytique nous oblige à ramener le même au même. Mais expliquer le même par le même, ce n'est pas expliquer, c'est simplement répéter. Expliquer, c'est donc ramener le même à l'autre, toute explication par nature est donc synthétique. Si on voulait soutenir que l'explication consiste à montrer que le même reste le même,

sous deux formes différentes, il faudrait bien voir que si la forme nouvelle ne vaut que par la répétition, l'explication n'existe plus et que si c'est grâce à la nouveauté de la forme que se fait l'explication, elle procède alors vraiment par synthèse et non plus par analyse.

III

Expliquer, c'est donc rattacher ce qui doit être expliqué à ce qui doit expliquer et si le second terme était identique au premier, il n'y aurait pas d'explication. L'explicatif doit être différent de l'expliqué. C'est ainsi qu'en physique on explique le son par le mouvement, qu'en géologie on explique les blocs erratiques par le glissement des glaciers, les tremblements de terre par les plissements de l'écorce terrestre. Deux cas peuvent se présenter : ou l'objet à expliquer est une réalité matérielle, ou il est une réalité idéale.

Dans le premier cas nous sommes en présence de l'explication mécanique par les causes efficientes. Les lois énonçant des conditions d'existence paraissent expliquer le devenir des faits et des êtres. Cette barre de fer a augmenté de longueur parce qu'elle a été chauffée. J'ai entendu le tonnerre parce qu'il y a eu une décharge d'électricité atmosphérique. L'eau s'est formée parce qu'on a fait passer dans l'eudiomètre contenant de l'oxygène et de l'hydrogène une étincelle électrique. Nous avons là, semble-t-il, avec la constatation des causes une énumération de raisons. Mais sont-ce bien des raisons? Nous savons par Malebranche, par Leibniz, par Hume qu'on ne peut même pas dire que ce soient des causes. L'expérience extérieure ne peut nous donner que des successions. Et quelle raison intelligible y a-t-il à ce que la chaleur dilate le fer, à ce que deux nuages d'électricité contraire s'attirent, qu'un éclair jaillisse quand ils s'approchent et que les couches de l'atmosphère soient ébranlées? Ou encore que deux gaz, après avoir subi un contact excitateur, produisent en se combinant un liquide qui aura des propriétés toutes différentes? Il faut dire : les sciences de la nature constatent, mais elles n'expliquent pas. Le savant sait, mais ne comprend pas. L'explication qu'on demande parfois aux lois scientifiques serait légitime si elle était une expli-

cation, mais elle n'est qu'une simple constatation, elle dit ce qui est mais elle ne nous en donne pas les raisons.

Les hypothèses et les théories seraient peut-être plus explicatives, mais n'étant pas susceptibles d'être prouvées, les explications qu'elles permettraient ne seraient pas légitimes. Elles font d'ailleurs appel à des symboles, à des images empruntées à l'expérience ordinaire et c'est pour cela qu'elles font impression sur les esprits, qu'elles leur procurent des satisfactions. Mais ce ne sont, nous le remarquions tout à l'heure, que de vastes comparaisons. Les explications qu'on en tire n'ont pas plus de valeur que celles dont se satisfait le sens commun. Les schémas, les modèles ne sont de même que des représentations figuratives qui nous rendent plus faciles le souvenir et le maniement des diverses lois, mais qui ne peuvent rien nous apprendre sur le mode de leur liaison. C'est à ces conclusions qu'aboutit M. Duhem. Nous savons comment les phénomènes se suivent, mais nous ne connaissons pas quelle est la nature du lien qui les unit les uns aux autres dans le temps.

Il y a un hiatus entre les faits, puisqu'ils diffèrent les uns des autres, puisqu'ils occupent chacun une situation différente dans l'espace. Et c'est ce qui fait qu'aucune explication ne peut se faire par pure synthèse. Car peut-on trouver dans ce qui est autre par nature l'explication d'un objet quelconque? L'analyse répète et n'explique pas; la synthèse constate la juxtaposition, la liaison du même à l'autre mais ne saurait l'expliquer. L'analyse va du même au même, la synthèse du même au différent. Et il semble bien que l'explication exige la fusion des deux, l'établissement d'une continuité. Or, la continuité ne peut exister que dans la pensée et par la pensée. Pour que le mécanisme puisse être explicatif, il faut donc qu'il soit considéré non plus comme une réalité matérielle mais comme une réalité idéale, non plus comme une machine à rouages qui seraient et ne pourraient qu'être séparés dans l'espace, mais comme un ensemble de sensations, de pensées, que le procès continu de la conscience soude les unes aux autres tout en leur laissant quelque distinction. Et ainsi le premier cas, pour devenir explicatif, se ramène au deuxième cas.

Comment s'opère l'explication d'une réalité idéale? Un exemple nous le fera voir et le plus simple sera le meilleur. Soit à expliquer

comment 2 et $2 = 4$; il convient de poser d'abord trois définitions : 1° $2 = 1 + 1$; 2° $3 = 2 + 1$; 3° $4 = 3 + 1$.

Après cela il suffit de remarquer que puisque

$$2 + 2 = 2 + 1 + 1$$

d'après la définition de 2,
il s'ensuit que

$$2 + 2 = 3 + 1$$

d'après la définition de 3
et par conséquent que

$$2 + 2 = 4.$$

On démontre de même que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, en faisant voir à l'aide d'intermédiaires que les trois angles d'un triangle sont égaux à la somme des angles que l'on peut former d'un même côté d'une droite. L'explication se fait ainsi à l'aide d'intermédiaires continus, qui relient sans interruption la chose à expliquer au point ultime au delà duquel on ne peut plus remonter, c'est-à-dire en définitive à ce par quoi on explique, au principe de l'explication, point d'arrivée dans la régression que les géomètres nomment analyse, point de départ dans la progression à laquelle les mathématiciens réservent le nom de synthèse.

IV

A quelle condition l'explication existera-t-elle et sera-t-elle satisfaisante? C'est d'abord à la condition que l'intermédiaire explicatif établisse une continuité psychologique. Pour faire cesser l'étonnement et satisfaire, légitimement ou non, la curiosité, il suffit, nous l'avons vu, de ramener l'inconnu au connu, l'inexpérimenté à l'expérimenté, le non-habituel à l'habituel et l'étrange au familier. Par là ce qui était difficile à penser devient facile et l'aisance de la représentation produit une véritable satisfaction. De là vient le succès du plus grand nombre des explications. Mais cette condition psychologique nécessaire est-elle suffisante pour rendre l'explication valable et légitime la satisfaction qu'éprouve la curiosité? Évidemment non. L'explication, pour être intellectuellement valable,

ne doit pas seulement produire des effets sensibles, de l'aisance, de la facilité, une sorte de volupté mentale, il faut encore qu'elle soit comprise, c'est-à-dire véritablement et purement intelligible, tout au moins aussi purement que le permet la nature de notre esprit. Pour cela il faut : 1° que les intermédiaires unissent par une série continue la chose à expliquer aux principes d'explication; 2° que ces principes soient eux-mêmes intelligibles. Aristote, les stoïciens, Zabarella et en général tous les logiciens ont insisté sur la première des deux conditions; Descartes et Leibniz ont montré la nécessité de la seconde et Aristote ne l'avait pas ignorée. Ce sont cependant les deux grands philosophes modernes qui ont le mieux défini les caractères que devaient avoir les principes. Ainsi le non-expliqué sera expliqué, s'il est ramené à des éléments intelligibles par une série continue d'intermédiaires également intelligibles. Quel est donc le caractère de l'intelligibilité? C'est, répondent Descartes et Leibniz, la clarté unie à la distinction. Toute idée claire et distincte est par là même intelligible. Une idée est claire quand elle ne se confond avec aucune autre, elle est distincte quand on sait en quoi et par quoi elle se distingue d'une autre. La sensation du son *la* est claire parce qu'elle ne se confond avec aucune autre, elle est distincte pour le physicien qui sait que le *la* seul parmi les sons correspond à 435 vibrations simples par seconde. Ainsi une idée ne devient distincte qu'à la condition d'être expliquée. Il faut donc qu'il y ait des idées qui par elles-mêmes soient distinctes, c'est-à-dire pleinement intelligibles, pour qu'on puisse y réduire toutes les autres. Pour Descartes ces idées premières, claires et distinctes par elles-mêmes, se réduisaient à un petit nombre : l'être, la pensée, la perfection, l'étendue et le mouvement. Il estimait pouvoir ramener toutes les autres, complexes, à ces idées simples et en même temps très générales. Ici se pose toute une série de questions : 1° Cette table des idées premières est-elle exacte? 2° Est-elle complète? 3° A-t-on le droit de regarder ces idées comme le matériel dont se servirait notre intelligence pour constituer toutes ses représentations intelligibles, comme le mosaïste se sert des cubes multicolores pour composer ses dessins? Et n'y a-t-il pas autre chose dans l'intelligence? 4° N'y a-t-il pas des lois d'après lesquelles l'intelligence constituerait ses idées et, s'il y en a, quelles sont ces lois? Kant, Renouvier, Hamelin, ont voulu répondre à ces diverses

questions. Ce n'est pas ici le lieu de les reprendre pour notre compte, mais il faut bien dire que la valeur que l'on pourra attribuer aux explications dépendra de la réponse qu'on leur fera. Y a-t-il dans l'intelligence humaine un fond ultime tellement clair et intelligible qu'on puisse le dire parfaitement pur et tel enfin qu'il puisse servir à la fois de principe et de critère pour assurer l'intelligibilité complète? Le dessein de Descartes n'allait à rien moins. Il prétendait bannir de la science toute obscurité, tout mystère, par là aboutir à une explication intégrale. Rien n'est clair si tout n'est pas clair, car qui sait ce qui se cache dans l'ombre? Si on ne peut dissiper toutes les ombres, lever tous les voiles, on pourra toujours soupçonner que ce qu'on ne voit pas, ce qu'on ne discerne pas est susceptible de modifier ce qu'on voit. Tout doit être intelligible et le monde doit donc être sans mystère.

A quoi le XVIII[e] siècle faisait écho quand il s'appelait « siècle des lumières », quand il soutenait que l'analyse était la méthode à laquelle tout devait céder. Or, s'il en était ainsi, nous aurions déjà montré qu'aucune explication véritable n'est possible, puisque nous venons d'établir que l'analyse n'explique pas.

Combien Leibniz était plus exact à la fois et plus profond quand il remarquait qu'aucun événement ne pouvait se décomposer en éléments ultimes parfaitement simples, car tout événement enveloppe l'infini! A ses yeux, bien que la monade soit simple par nature, elle n'en renferme pas moins une complexité dont le détail infini demeure rebelle à toute analyse.

En sorte que la décomposition en idées simples ne peut donner aucune explication complète des êtres de la nature. Tout au plus peut-on donner de telles explications quand il s'agit des constructions idéales de l'esprit, des essences que l'homme a conçues et dont les rapports internes, comme il arrive en mathématiques, constituent ce que Bossuet et Leibniz appellent les « vérités éternelles ». Ce qui revient à dire qu'il n'y a d'explication que dans le domaine des abstractions et dans les rapports de ces abstractions entre elles.

V

Il faut donc renoncer à chercher les explications des réalités quelles qu'elles soient par la réduction aux éléments simples. Si

on veut expliquer il faut avoir recours à d'autres méthodes. On ne cherchera plus l'explication de O dans sa décomposition, mais dans la relation de O avec autre chose que lui-même. C'est là proprement l'explication par les causes efficientes ou finales. Descartes a éliminé la cause finale du nombre des explications scientifiques, les savants modernes tendent à éliminer de même la causalité efficiente et même toutes les conditions d'existence. Rien ne peut expliquer pourquoi tels éléments sont liés à tels éléments, dans tel ordre ou dans telle proportion plutôt que dans tel autre ordre ou dans telle autre proportion. La science constate mais n'explique pas. Les lois formulent des relations quantitatives entre des symboles qui représentent les faits, nous permettent des prévisions, nous rendent maniables les réalités concrètes, mais ne nous mettent pas en contact intellectuel direct avec cette réalité, à plus forte raison ne l'expliquent-elles pas.

Cependant si quelques savants prennent cette attitude rigoureuse et adoptent ainsi une sorte de positivisme symboliste d'où toute explication est exclue, la plupart, même parmi ceux qui reconnaissent ce qu'il y a de contingent, de mystérieux et d'inexplicable dans l'agencement des lois, trouvent dans ces lois mêmes, extraites des faits, une explication des faits. Et ainsi, comme faisait jadis Platon, ils expliquent le concret par l'abstrait, le singulier par le général. Ce qui suppose, évidemment, que le général c'est l'intelligible et que le sensible doit s'y réduire afin de pouvoir être compris.

Platon est convaincu que le général seul existe; ce que nous appelons le concret, le singulier, n'existe pas. Il n'est donc pas étonnant que nos idées générales soient explicatives, elles sont la seule réalité existante, en les atteignant ou plutôt en nous les remémorant, nous savons tout ce que l'on peut savoir. L'explication ici consiste à faire évanouir l'objet de l'explication. Pour les philosophes du moyen âge, le problème des universaux reçut à tour de rôle chacune des trois solutions dont il est susceptible : les réalistes reproduisent, ou autant dire, la doctrine de Platon; les idées générales, les genres, les lois sont des types éternels sur lesquels se modèle toute la réalité, ils en constituent non pas peut-être toute l'intégralité, comme le disait Platon, mais au moins tout le principal et tout l'important, l'essentiel; les nominalistes — et, malgré les nuances, les conceptualistes sont du même avis — soutiennent

que le concret, que le singulier, le sensible seul existe, que les idées générales, intelligibles, ne sont que des mots, des sons vides de contenu, tout au plus des pensées de notre esprit qui ne correspondent à rien de réel. Ceux-ci rééditent Protagoras et devancent en quelque manière M. Bergson. Mais il y a une troisième solution, plus complexe et peut-être moins arbitraire, c'est celle qui trouve dans le concret et le singulier le type de toute existence réelle et qui n'en reconnaît pas moins la valeur des idées générales et leur fondement dans la réalité. Pour saint Thomas d'Aquin, ces idées ne sont pas des types qui auraient une existence en eux-mêmes, elles n'en auraient pas moins une existence et même une existence éternelle dans l'intelligence divine, elles rendraient raison des similitudes des êtres, des répétitions légales des événements, participant, à titre d'exemplaires éternels, à la causalité divine. On peut dire que ce sont ces philosophes et eux seuls qui ont essayé de résoudre le problème sans en détruire ou en dénaturer les données. Ils ne veulent sacrifier ni le singulier ni le général, ni le concret ni l'abstrait, ni le sensible ni l'intelligible et, fidèles du moins à l'esprit platonicien, ils ne se contentent pas de constater en savants le général dans le singulier, le genre dans l'individu, la loi dans le fait, ils veulent expliquer en philosophes l'individu par le genre, le fait par la loi. Pour cela il faut se servir de la durabilité de Dieu. Et reconnaître en même temps la diversité, la multiplicité successive de la création. L'unité du dessein de Dieu se réalisant dans une matière multiple, se manifeste par la coordination, par la similitude générique des êtres individuels, comme la continuité du même dessein réalisée dans un univers passager et successif se manifeste par la répétition similaire des événements. La répétition est ainsi la manifestation du durable dans le successif. L'intelligible est comme la pulpe essentielle du sensible, le général comme la raison séminale du singulier, du concret. C'est ainsi que les essences sont données comme explicatives des êtres et les lois comme explicatives des faits.

VI

Ces remarques supposent qu'il y a entre ce que l'on nomme sensible et ce que l'on appelle intelligible, un infranchissable

hiatus. On rétablit entre le monde sensible et le monde intelligible la coupure que Platon avait cru apercevoir et d'après laquelle il avait construit toute sa théorie des Idées. A quoi Aristote objecta que si les Idées étaient bien des archétypes, des réalités dont notre univers ne reproduisait que des apparences fantasmagoriques, ces Idées ne faisaient que doubler le monde au lieu de nous l'expliquer, que la seule chose qui fût certaine, c'est que, grâce à l'abstraction, le Νοῦς peut saisir dans les données sensibles les formes les plus essentielles et par suite les plus durables, en sorte que nos idées sont extraites de l'expérience, de l'expérience sensible et qu'elles ne sont intelligibles qu'après avoir été sensibles. Ce fut la théorie de l'intuition intellectuelle qui régna jusqu'après Descartes. Aristote reconnaissait cependant, et en cela il demeurait platonicien, que certaines des données sensibles et en particulier certaines formes synthétiques de ces données sont les objets spéciaux de l'esprit, proportionnées, adaptées à lui comme la lumière à l'œil ou comme le son à l'oreille, et il admettait par là même qu'il y avait dans les données de l'expérience à opérer un départ : les unes accidentelles, singulières, variables, inconstantes et passagères, proportionnées à nos sens, constituaient le domaine du sensible; les autres, essentielles, générales, permanentes, constituaient celui de l'intelligible. Les deux domaines cependant demeuraient étroitement unis et liés, tellement que l'un n'aurait pas pu exister sans l'autre : l'intelligible a besoin du sensible pour exister, pour être concret; le sensible a besoin de l'intelligible pour être pensé et compris. Sans le premier, point de science; sans le second, point d'action. Mais cela ne fait pas deux mondes, tous les deux ne font qu'un seul monde, un seul univers, un seul cosmos.

Descartes en distinguant de toutes les autres les idées claires et distinctes et en attribuant à celles-ci seules le privilège de constituer la science, de donner la certitude et de garantir l'infaillibilité de l'esprit, maintint la séparation entre le sensible et l'intelligible et il la maintint avec d'autant plus de force que, à ses yeux, les idées claires et distinctes se reliaient de façon continue aux idées qu'il croyait innées dans l'esprit, telles que celle de la perfection, tandis que tout ce qui restait confus dans les pensées de l'esprit ne l'était que faute d'être rattaché aux idées innées.

Leibniz à son tour accepta la distinction, mais de façon fort originale. Aux yeux de Leibniz, l'intelligible est l'objet propre de l'entendement, il est constitué par les perceptions claires et distinctes, lesquelles peuvent toujours, grâce à l'analyse, se réduire à des éléments simples, également clairs et distincts. Dans le domaine de l'intelligible, la nécessité règne en maîtresse parce que, en confrontant les uns aux autres les éléments clairs, on peut constater que certaines de leurs combinaisons se contredisent, sont absurdes, donc ne peuvent être formées. Il en résulte nécessairement que les combinaisons contradictoires sont vraies. L'absurde nous dénonce le faux et le faux, grâce aux contradictoires, nous révèle le vrai. S'il est absurde que n soit $<$ ou $>$ 0, il faudra donc dire que $n = 0$. Ces sortes de vérités nécessaires constituent les vérités de raisonnement. Elles ont un champ défini et expressément limité par la faiblesse de l'esprit humain. Elles s'arrêtent où s'arrête la puissance d'analyse. L'entendement est borné. Le domaine du sensible va beaucoup plus loin. Il comprend tous les faits, toutes les réalités infinies de l'univers, infinies en développement, en richesse de compréhension, car chaque être est fonction de tous les êtres et de tous les faits. Nos perceptions sensibles sont confuses, mais dans leur sourde rumeur nous entendons la foule infinie des êtres, dans chacune de nos sensations se prolongent les échos de l'univers et de Dieu même. Ce sont ainsi des synthèses où notre analyse est impuissante à dissocier les ultimes éléments. Chaque monade, dit Leibniz, est un miroir de l'univers et le représente de son point de vue. De chacune de nos sensations on en pourrait dire autant. Cet univers des êtres et des faits est contingent, la nécessité rigoureuse des contradictoires ne régit pas le monde possible, le monde réel. L'infini de cet univers le libère des bornes toujours étroites du destin. Le champ de l'absurde est rigoureusement limité et par suite celui des vérités nécessaires; le champ du possible est illimité. Et le champ du réel, bien que par comparaison il soit moins étendu que celui du possible, n'est pas cependant en lui-même moins illimité. Mais la raison n'est pas pour autant absente du monde sensible. La raison ne peut être étrangère à rien, car la raison, c'est l'ordre et il y a de l'ordre partout jusque dans la plus confuse, dans la plus sourde des perceptions. L'harmonie est souveraine. Il y a donc une raison

qui unit les perceptions entre elles et qui compose les ensembles dont chaque perception, même sourde, est une synthèse confuse. Les représentations sensibles ne sauraient constituer la science, mais elles sont la matière de la science, elles ne peuvent donc lui être tout à fait hétérogènes; elles sont moins claires que les idées intelligibles mais elles demeurent plus riches. La raison entre le monde sensible et le monde intelligible, entre l'entendement et les sens jette comme un pont.

Ce qui fait l'infériorité de la sensation, c'est sa confusion, mais elle compense cette infériorité en ce qu'elle seule atteint le concret. La perfection de la pensée consisterait moins à tout ramener à l'intelligible qu'à conserver au sensible toute sa richesse en l'illuminant de clarté. Connaître le concret dans toute la plénitude infinie de son développement, serait connaître véritablement et directement, au lieu que connaître seulement le concret par l'abstrait ne peut être qu'un mode de connaissance indirect et sujet à la discussion. Le mode intelligible de la connaissance, même poussé à la perfection, ne peut être le mode suprême de la pensée : la pensée souverainement parfaite doit plutôt user du mode sensible auquel on enlève ses imperfections. Élevez le mode intelligible de la pensée à la perfection, vous n'aurez toujours que des représentations abstraites, générales, très éloignées du réel; éliminez au contraire du mode sensible ses imperfections, vous aurez toute la clarté de l'intelligible, sa généralité même, avec le sens de la réalité en plus. S'il y a quelque part une connaissance parfaite, une pensée souveraine, elle pense non par abstraction, comme notre entendement, mais à la fois et d'un seul coup, dans l'ensemble de tout le détail, la réalité concrète de tout ce qui est.

Il résulte de tout cela que Leibniz n'aurait pas été très éloigné d'accorder à l'intuition le privilège que lui reconnaissent M. Bergson et ses plus fidèles disciples. Aristote sans doute et Descartes même attribuaient à l'intuition la découverte, le discernement du vrai, mais cette intuition ils la réservaient à l'entendement, ils ne lui donnaient pour objet que l'intelligible, c'est-à-dire l'abstrait et le général. A leurs yeux l'abstrait était plus près de la vérité que le concret et le général seul méritait d'être appelé scientifique. Pour eux comme pour Platon, quoique d'une autre manière, la sensation ne pouvait donner qu'une vérité amoindrie

et déformée. Leibniz est le premier, en dehors des empiristes, qui ait reconnu au moins implicitement à la sensation une certaine supériorité. Si notre science n'a et ne peut avoir pour objet que l'abstrait et le général, cela ne constitue pas une supériorité absolue de cette connaissance sur la connaissance du concret, mais seulement une supériorité relative, relative à notre esprit, à nos moyens de connaître.

Les métaphysiciens d'ordinaire n'accordent une valeur si considérable aux idées générales, que parce qu'il leur semble que ces idées représentent la constance, la durabilité du vouloir divin. Ces exemplaires éternels sont comme les types divins auxquels doivent se rapporter pour être les choses créées. Ce sont les pensées de Dieu qui se reflètent dans les choses et qui dès lors les expliquent. Ces essences éternelles sont ainsi les raisons des choses. Mais ceux qui raisonnent de la sorte ne paraissent-ils pas oublier que la pensée divine ne saurait s'exercer comme la nôtre? Un Être parfait, souverainement intelligent, doit se représenter le concret et le singulier tout aussi bien que le général, celui-ci ne peut pas lui être plus intelligible que celui-là. Il nous semble, comme il semblait à Leibniz, que si nous pouvions décomposer les sensations en idées, nous les comprendrions mieux, ne pourrait-on pas tout aussi bien dire que si nous pouvions avec l'idée, en même temps que l'idée, saisir tous les objets sensibles où elle se réalise, notre connaissance serait plus complète et plus entière?

Le général en tant que tel n'est pas plus intelligible ni par conséquent plus explicatif que le singulier. Étant plus simple, ayant une compréhension bien moins riche, il est plus facile à penser, à poser devant l'esprit; grâce aux mots qui le symbolisent, il est plus maniable; en même temps, étant plus précis et mieux défini, il risque moins de se déformer. Mais est-il pour cela mieux compris, mieux entendu, mieux pénétré? Les liaisons internes de ses termes compréhensifs sont-elles de véritables raisons? Nous venons de voir qu'il n'en est rien. Obscures dans le sensible, ces liaisons ne le sont pas moins dans ce que depuis Platon on appelle l'intelligible. Je ne comprends pas mieux l'idée du lion que ce lion dans sa bauge.

L'idée a ses avantages, la sensation a aussi les siens; elle est plus émouvante, plus intéressante que l'idée. Elle est moins

pauvre, plus riche, pour tout dire, plus vivante. Je ne puis me résoudre à voir en Dieu uniquement le géomètre éternel. Il pense individuellement tous les êtres, il n'y a pour lui aucune séparation entre le général et le singulier. Il faudrait, pour que le général eût au regard de Dieu plus d'importance que le singulier, pour qu'il fût la raison véritable du singulier, que la pensée de Dieu se conduisît tout comme la nôtre. Dieu est la vivante et éternelle synthèse. Ce n'est qu'à nos yeux que l'entendement vaut mieux que les sens. Les idées générales sont plus universelles que les sensations, en elles-mêmes elles ne valent pas mieux.

VIII

La réduction du sensible à l'intelligible, du concret à l'abstrait, du singulier au général n'est donc pas et ne peut pas être le but dernier d'une explication.

Tant qu'on reste dans le domaine des idées et des discours le raccord explicatif ne pourra jamais se faire. L'individuel ne peut être que senti et le général ne peut être que conçu. Aucune intuition d'ordre purement intellectuel ne peut établir cette soudure, cette continuité. Car si la fonction de l'entendement est d'appréhender le général, il est impossible par définition à ce même entendement de saisir le singulier. Aussi les conclusions du syllogisme ne peuvent-elles jamais atteindre le singulier comme tel. C'est par un procédé extralogique, qu'Aristote appelle ecthèse, que se fait la soudure du général et du singulier. Et ce sont les sensations qui vont, pour ainsi dire, au-devant des idées générales; d'elles-mêmes, comme par un pressentiment obscur, elles vont se ranger dans la classe d'idées à laquelle elles appartiennent. Pour opérer ce raccord entre le singulier et le général, les scolastiques avaient imaginé une faculté spéciale qu'ils nommaient l'estimative. C'est grâce à elle que l'animal reconnaît sa boisson et sa nourriture, grâce à elle encore que l'homme fait à l'expérience concrète l'application de ses idées scientifiques.

La soudure du général abstrait au singulier concret a en effet toute la valeur d'un fait. Explicable ou non, elle existe et c'est grâce à elle que la science peut gouverner l'industrie. Et si le problème du raccord paraît insoluble autrement que par des mots,

est-ce que cela ne proviendrait pas de la façon dont nous avons posé le problème? Et ne sommes-nous pas nos propres dupes? Sens, entendement, est-ce que ce sont là d'autres choses que des abstractions? Toutes les fois que nous pensons nous pensons avec tout notre esprit qui est à la fois sens et entendement ; quand nous manions des idées, fût-ce les plus générales, ces images sensibles leur servent comme de véhicule et de support, et il est aussi très rare que quelque chose de l'entendement ne vienne surélever la portée de nos sensations, même de nos plus grossières. Ce sont les philosophes qui ont séparé les sens de l'entendement comme s'ils étaient deux êtres, le sensible et l'intelligible comme s'ils constituaient des réalités séparées et irréductibles. Dans la réalité vraie l'entendement émerge des sens et les sens sont pénétrés d'entendement, le sensible déborde l'intelligible mais sans lui ne serait qu'inconsistance et fugacité. Aussi peut-on éprouver l'union, la fusion du général dans le singulier. Et c'est ce qui se passe pour le physicien dans toutes ses expériences, pour l'ingénieur dans toutes ses constructions. Une réflexion qui, au lieu de se porter sur les extériorités, se concentre sur les opérations intérieures de l'esprit peut éprouver dans une synthèse intuitive, évidente, comment les concepts généraux s'incorporent dans les sensations singulières et s'y vivifient. Dans la vie active de l'esprit on éprouve la liaison, la solidarité de tous les éléments de la conscience et de la représentation et c'est cette liaison, cette solidarité qui fait, avec leur réalité, leur vérité. L'abstraction n'est qu'une sorte de morcelage qui semble rendre la pensée plus claire mais qui n'augmente la clarté qu'aux dépens de la vérité. C'est pour cela que M. Bergson et ceux qui le suivent tiennent en suspicion les idées abstraites, ces mêmes concepts où on s'accordait jadis à chercher la lumière véritable, qui paraissaient constituer toute notre intelligence.

Aussi aboutissent-ils à une nouvelle sorte d'empirisme en un sens plus radical que tous les autres et, contre leur gré, on pourrait en tirer un idéalisme phénoméniste plus étrange encore que ne fut celui de Hume. Car Hume réduisait toute certitude et toute réalité à l'état de conscience présent, mais du moins il reconnaissait que nous savions quel était le contenu de la vérité, puisque nous connaissons à chaque instant ce qu'éprouve notre conscience, tandis que la « philosophie nouvelle » nous affirme d'une part que nous

ne pouvons atteindre la réalité que dans le courant incessant de la conscience, et de l'autre que cette réalité se prolonge, bien au delà de ce que nous pouvons saisir; or, comme elle professe que toute connaissance fragmentaire est une connaissance morcelée et fausse, il peut bien s'ensuivre rigoureusement que nous ne pouvons avoir que des connaissances fausses.

Peut-être cependant ne serait-il pas impossible de reconnaître ce qu'il y a de fondé dans les remarques de M. Bergson tout en refusant de souscrire à la condamnation des idées abstraites. Il paraît tout à fait impossible de penser et partant de connaître sans avoir recours à l'abstraction. S'exprimer, user du langage, c'est nécessairement se servir de mots qui représentent des notions abstraites. L'art prestigieux grâce auquel M. Bergson réussit à rendre toutes les nuances les plus délicates, les plus subtiles de sa pensée, ne l'empêche pas d'user, lui aussi, des mots et de s'exprimer par un discours successif, de n'arriver à donner comme une impression de la continuité vivante qu'à l'aide de morcellements et de recoupages. Condamner d'avance toute abstraction, regarder comme fausse toute représentation qui n'exprime pas l'intégralité du continu complexe de la vie, c'est, logiquement, vouloir exorciser tout langage et s'obliger, pour rester vrai, à se taire. Et ce serait grand dommage.

Bon gré mal gré, il faut nous servir de l'abstraction, penser par notes abstraites, nous exprimer par des mots abstraits. Bon gré mal gré, nous ne pouvons ni tout penser à la fois ni tout dire en même temps, il faut découper et morceler, avoir recours à l'intelligence et à ce qu'autrefois on nommait l'intelligible, à l'idée, au concept. Si cette manière de penser est irrémédiablement fausse, la conséquence est bien simple : puisque nous ne pouvons pas penser autrement, puisque nous sommes affligés d'un intellect, *intellectus componens et dividens*, comme on disait autrefois, nous sommes condamnés à l'erreur et il n'y a pas de remède. Nous voilà au scepticisme. Si l'on ne veut pas aboutir à cette conséquence extrême, il faut accorder quelque valeur à l'intelligence et à l'abstraction. Il faut que l'idée, que le concept, que l'intelligible soient significatifs de réalité, qu'extraits du réel ils en demeurent chargés comme le miel extrait des fleurs en retient quelque substance. Il faut même que le concept puisse représenter dans la réa-

lité ce qu'il y a en elle de plus central, ce qui en forme comme l'axe, le noyau, l'essence. Ainsi considéré, le concept ne sera pas seulement un résumé, il sera encore, comme nous essayions de le faire voir plus haut, un moyen d'explication. Ou du moins il pourra l'être.

Mais il faut accorder à M. Bergson que l'on ne se rendra compte du rôle explicatif du concept qu'à la condition de le revivifier en le replaçant dans le courant concret de conscience de façon à découvrir dans cette intuition même quels sont les rapports intimes, d'abord des concepts et des sensations concrètes, puis, par cela même, des concepts entre eux. Les saisissant là à l'œuvre, pour ainsi dire, et les prenant sur le fait on découvrira leur portée, leur sens, leur valeur. Ainsi l'intuition purement intellectuelle qui, vérifiée par l'expérience, peut suffire au savant ne saurait suffire au philosophe. Celui-ci ne se contente pas de savoir, il veut encore expliquer. Grâce à l'intuition bergsonienne il supprime l'explication discursive en la remplaçant. L'intuition dépasse l'explication puisqu'elle fait saisir immédiatement les liens que l'explication ne pouvait que représenter, et nous donnant directement la diffusion, la pénétration de l'intelligible dans le sensible, la vivification de l'intelligible par le sensible, elle nous apprend à aller plus loin que le mot, plus loin que l'idée jusqu'à la réalité profonde. Les abstraits extraits d'abord des concrets par l'intuition intellectuelle, telle que l'entendaient Aristote et Descartes, viennent ensuite, grâce à l'intuition dont nous parle M. Bergson, y revivre devant nous. Cette dernière sorte d'intuition est donc avant tout une méthode de vérification d'ordre, non pas scientifique, mais essentiellement philosophique. Ainsi entendue, elle ne courrait plus aucun risque de nous incliner au subjectivisme de Protagoras. Elle remédierait en même temps à ce qu'il peut y avoir de vide, de sec et de vain dans une architecture purement intellectuelle de concepts qui ne peut pas plus nous reproduire la réalité qu'un dessin tout schématique ne peut donner une plante ou un animal. Et l'intelligence, loin d'être suspectée et rejetée, reprendrait au contraire possession du domaine de la sensation concrète, où elle est née, qu'elle épure et simplifie mais qui lui appartient et auquel elle doit rester attachée.

Cette intuition ne serait sans doute pas une explication puisqu'il

est de la nature de toute explication de pouvoir se communiquer et par conséquent s'exprimer, tandis que l'intuition est par elle-même incommunicable, ineffable. On ne peut l'exprimer sans la détruire. On peut seulement indiquer aux autres l'attitude qu'ils doivent prendre pour la réaliser, les mettre sur la voie, leur ouvrir même la porte du temple mais nul autre qu'eux ne peut voir ce qui se passe dans le sanctuaire. Cependant, quoiqu'elle ne soit pas une explication, l'intuition remplace toute explication, elle la remplace parce qu'elle la dépasse, faisant mieux saisir encore à chaque esprit qui en use les liens étroits, les correspondances secrètes qui unissent en un seul ensemble les diverses représentations. On conçoit que le savant n'ait pas besoin de telles intuitions. On peut savoir sans comprendre, mais si l'on ne comprend pas on ne peut être ni se dire philosophe, la philosophie a besoin d'explications.

IX

Le philosophe ne se contente pas d'agir ou de vivre, ni de penser pour agir, il pense et son action et sa vie. Voilà pourquoi il lui paraît toujours nécessaire d'expliquer les événements et les êtres. Il a besoin de les incorporer à sa vie et pour cela de se les assimiler. Il lui faut trouver entre la nouveauté qui l'étonne et le courant de sa vie mentale des intermédiaires qui fassent rentrer le nouveau dans le courant sans provoquer de remous. Ces intermédiaires, l'esprit doit les trouver en soi-même, ne peut les emprunter qu'à soi, autrement il ne les comprendrait pas. Aussi les tire-t-il de son fonds. Et le premier aspect que revêtent les idées c'est qu'elles sont toujours générales, s'expriment par des noms communs. Elles nous sont donc très familières.

M. Paulhan a écrit : « On peut considérer un fait comme expliqué quand on connaît sa cause et la loi qui le rattache à elle, c'est-à-dire quand on a déterminé ses antécédents et quand la liaison de ses antécédents avec le fait révèle une forme abstraite, une loi déjà reconnue et rattachée elle-même aux autres lois, quand on peut y trouver une abstraction déja admise dans l'esprit comme une vérité[1] ». Nous avons vu pourquoi nous ne pouvions admettre qu'il

1. *Qu'est-ce que la vérité?* 2e art., § 3, *Revue phil.*, avril, 1913, p. 382.

y ait là autre chose qu'une constatation. Le savant prouve, le philosophe seul explique ou essaie de le faire. Le savant dit : A est B ou produit B et il le prouve par l'expérience. Mais comment A est-il B ou produit-il B? Ou pourquoi? Le savant se contente de constater qu'il y a un lien entre A et B, il ne va pas jusqu'à l'essentielle nature de la relation. Aussi n'explique-t-il pas. Il constate la relation générale que traduisent les formules, il montre les services qu'elle peut rendre, il n'explique pas à quel titre elle peut les rendre, c'est le rôle du philosophe. Le philosophe veut transformer les constatations en explications; là où il n'y avait que succession ou concomitance pour le savant et par conséquent une simple continuité spatiale ou temporelle qui aussi bien pourrait toujours n'être qu'une apparence ou un accident, le philosophe veut découvrir une continuité idéale qui relie intelligiblement la chose à expliquer aux principes explicatifs.

Quelles sont donc les explications philosophiques et quelle est leur valeur?

Toutes ont pour but de faire comprendre. Or, qu'est-ce que comprendre? Ce n'est pas seulement constater des liaisons entre le nouveau et l'ancien, entre l'inconnu et le connu. Cela, c'est savoir. Comprendre est bien autre chose. C'est expliquer la liaison constatée, la rendre intelligible, donner un sens à chaque élément des choses, c'est-à-dire pouvoir se représenter l'ensemble et voir quel rôle chaque partie tient dans l'ensemble et comment elle le joue. Le philosophe a besoin, pour comprendre, de rendre les choses pensables, de saisir les exigences en vertu desquelles l'ensemble réclame les parties et telles parties et comment par suite les parties s'appellent les unes les autres, se commandent et se répondent. La philosophie doit donc transformer les liaisons en raisons et trouver dans les raisons l'explication des liaisons. Comprendre, c'est saisir de façon continue la raison des choses et expliquer, c'est développer ces raisons.

Une explication sera donc valable quand elle pourra nous donner les raisons véritables des choses; elle sera légitime dans la mesure où le système explicatif sera intelligible et prouvé, illégitime si les raisons ne sont pas intelligibles, si aucune preuve ne peut en montrer le bien-fondé; elle sera complète si elle rend raison de

tout, si elle répond à toutes les questions que l'intelligence peut poser ; elle sera incomplète dans tous les autres cas.

Il semble d'abord que la critique que nous avons faite des explications scientifiques doive se retourner contre toute explication philosophique. Car ne paraît-il pas d'abord évident que les explications tirées des systèmes et des théories ne sont que des sortes de comparaisons, des assimilations ingénieuses mais dont il est impossible de démontrer le bien-fondé? Tous ces systèmes, même ceux qui paraissent le plus rationnels, sont à base imaginative, à base anthropomorphique. Et cela se conçoit bien : l'homme pour comprendre a besoin de s'assimiler et pour s'assimiler il commence par rendre les choses semblables à lui; il transforme ainsi les choses en pensées et croit par là transformer aussi les liaisons en raisons. Mais où est la preuve que les choses ne soient que des pensées et des pensées identiques aux nôtres, et les liaisons que nos pensées établissent entre les choses ressortissent-elles véritablement à la raison? Les meilleurs et les plus solides systèmes ont toujours été ceux qui, à partir de l'hypothèse initiale, pouvaient le mieux opérer des déductions dont chaque étape rationnelle correspondait à une loi ou à un fait. C'est ainsi que l'hypothèse mécaniste qui considère le monde comme une machine, une montre ou un tourne-broche où tout s'explique par les lois de la mécanique et les principes de la géométrie, est une de celles qui ont eu le plus de partisans parce que les conceptions mécaniques permettent de relier les uns aux autres les symboles représentatifs des phénomènes par des déductions qui paraissent continues. C'est ainsi encore que l'hypothèse leibnizienne de l'harmonie est une des plus séduisantes parce que, étant supposé que le Créateur doit résoudre le problème du maximum de perfection et du minimum d'imperfection, il est évident que tout doit être réglé sur tout, toutes les liaisons ne sont plus que des raisons et il n'est pas un seul phénomène, fût-ce le plus atroce, comme les tremblements de terre de Lisbonne ou de Messine, qui ne puisse être expliqué par la bonté et ne doive être regardé comme le meilleur possible. C'est aussi pour cela que tous les grands systèmes philosophiques ont envisagé le monde soit comme une machine semblable à celles dont l'homme se sert ordinairement, soit comme un assemblage et une suite de pensées ou de volitions, c'est-à-dire tantôt sur le type

d'une machine faite par l'homme ou à l'usage de l'homme, tantôt sur le type de l'esprit. On rapporte alors la dernière explication des choses, tantôt à l'intelligence à peu près pure comme Spinoza; tantôt à la volonté pure comme Schopenhauer; tantôt à un mélange à dosage variable de la volonté et de l'intelligence comme Platon, Aristote, les stoïciens et surtout Leibniz.

M. Jules Lachelier a montré de même que la constance des lois de la nature sur quoi repose toute la confiance de l'homme en ses inductions, ne pouvait exister sans que l'univers fût considéré comme un tout qui conditionnerait ses parties, c'est-à-dire sans l'existence d'une finalité. De l'observation de fait que la science existe et qu'elle repose sur l'induction l'éminent philosophe a conclu à l'existence du fait finaliste. Mais s'il affirme la finalité il se garde bien de s'en servir pour rien expliquer. Cette finalité est pour lui un point d'arrivée, une conclusion et non un point de départ. Qu'est-ce à dire et devons-nous renoncer à toutes les sortes d'explications?

La science n'explique ni par les causes ni par les lois, mais du moins, alors même qu'elle renonce à expliquer elle ne cesse pas d'être, car elle remplit encore son but qui est de savoir, de calculer, de prévoir. Si au contraire la philosophie n'explique pas elle cesse d'être car elle n'a plus de raison.

X

Il nous semble qu'on peut découvrir aux explications que donnent les philosophes une double sorte de valeur, une valeur pratique d'abord, indépendante de toute valeur de vérité, et ensuite une valeur même comme vérité. D'abord, alors même que les explications de toute nature n'auraient aucune légitimité, aucune valeur de vérité, s'ensuit-il qu'on devrait les bannir de la recherche comme une volupté malsaine, une satisfaction complaisante de l'esprit où il risque de s'attarder et de s'amollir? Faut-il exorciser de la pensée tous les schémas, tous les modèles, toutes les comparaisons, tous les symboles, toutes les hypothèses et toutes les théories? Les Anglais, par exemple, éprouvent le besoin d'imaginer ce qui se passe. Ce faisant, ils donnent satisfaction à un

besoin de leur esprit. Ils traduisent le fait ou la loi dans un langage qui leur est familier, ils transforment l'extraordinaire en ordinaire, ils font ainsi à leurs yeux évanouir le mystère comme faisait Épicure quand il voulait que l'on ramenât ce qui se passe dans le ciel à ce qui se passe dans nos maisons. Y a-t-il eu ainsi un progrès intellectuel? Oui, puisqu'il y a eu assimilation, fusion du nouveau dans l'ancien. Le malaise de l'étonnement a disparu et, à sa place, la curiosité satisfaite a apporté une joie. Il y a là certainement un gain, un gain vital et même un gain que l'on peut appeler intellectuel, car les forces représentatives ont été accrues, la joie d'imaginer leur a donné un nouvel élan. La joie de la pensée est un excitant pour la pensée. Plus on s'arrête et plus on se complaît dans un symbolisme, plus on y voit de rapports, plus on est poussé à se mettre en quête des faits qui peuvent correspondre à ces rapports. Il n'y a pas lieu, après Claude Bernard et tous les savants modernes, de reprendre l'éloge des bienfaits de l'hypothèse. Il n'y aurait danger que si on prenait l'ombre pour la proie, si l'on s'attachait aux satisfactions imaginatives que l'on trouve dans les images, les comparaisons et dans tout le symbolisme et si l'on dédaignait les faits, les lois qui en font la pulpe et la véritable valeur, Les savants risquent peu de tomber dans ce travers. Mais c'est un danger qui guette les philosophes. On ne vaut que par ce qu'on sait. Cependant la valeur des explications même imaginaires n'en est pas moins très réelle. L'explication hausse le ton de la vie intellectuelle, elle la met, par les images qu'elle éveille, en communication avec les sens, par la joie qu'elle suscite, elle la relie à la vie morale. Un esprit qui ne voudrait que savoir sans essayer de comprendre, même en étant convaincu que ce qu'il appelle comprendre n'a pas de valeur de vérité, serait un esprit sec et inutile. Il manquerait d'envergure. Il n'aurait pas de fonds où aller puiser des étonnements, des excitants pour sa curiosité future. Qui sait d'ailleurs dans quelle mesure ces images, ces symboles qui ne peuvent prétendre à représenter sûrement la vérité sont cependant d'accord avec elle? Aristote qui n'était pas un rêveur disait déjà : « La poésie est plus vraie que l'histoire. » La vérité, comme telle, a certainement une valeur. Mais cette valeur n'existe qu'autant que la vérité est reconnue, sentie, incorporée dans la vie. La vérité est le pain de l'intelligence mais l'homme ne vit pas seulement de

pain. Notre esprit peut bien se repaître de vérités, mais s'il n'avait pas d'autre nourriture il resterait maigre.

Les hypothèses, les théories, les systèmes sont des synthèses qui permettent la vie de l'esprit. Ainsi les explications causent des joies légitimes et fécondes, légitimes parce qu'elles sont fécondes. De ce qu'on ne peut pas démontrer qu'une théorie est vraie, on n'a pas le droit de conclure qu'elle est fausse, si on n'a pas expressément démontré sa fausseté. Elle n'est pas scientifique mais elle peut être vraie et si on a d'autres raisons d'ordre intrinsèque qui la soutiennent on a le droit d'y croire et de s'y tenir.

Mais on peut dire que les raisons conçues par les philosophes ont plus qu'une valeur de pratique, qu'elles ont encore une valeur de vérité. Car la vérité n'est que de l'être pensé. La question de la légitimité et de la valeur des explications se ramène donc à la question de la valeur de la pensée. Si la pensée vaut, les raisons qui peuvent la satisfaire ont aussi une valeur. Pour avoir le droit d'objecter à ces raisons qu'elles ne sont qu'anthropomorphiques, qu'elles ne représentent que l'esprit à lui-même il faudrait autre chose qu'une dialectique qui, aussi bien, ne fait que reproduire l'argumentation sceptique du vieux diallèle. Nul ne peut prouver dialectiquement la valeur ontologique de la pensée, mais nul non plus ne peut prouver la non-valeur de cette pensée sans présupposer de quelque façon sa valeur. Et on en revient toujours au mot d'Aristote : Εἰ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον· εἰ μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον.

XI

Mais en dehors de toute dialectique on peut par la réflexion s'assurer immédiatement de ce que vaut la pensée et de ses rapports avec l'être. Et c'est ce que fit Descartes, ce que Maine de Biran a renouvelé. Car si, d'une part, en disant : *Je pense, donc je suis*, Descartes a démontré que logiquement on va de l'expérience de la pensée à la science de l'être; d'autre part, en écrivant aussitôt après : *Pour penser il faut être*, il reconnaît l'antériorité ontologique de l'être sur la pensée. Réellement l'être conditionne la pensée. La première vérité certaine posée par Descartes, à la base non pas seulement de son système mais de toute philosophie, est une immédia-

tion de l'être et de la pensée où l'esprit voit *simplici mentis intuitu* que c'est de l'être que procède la pensée et que celle-ci n'est que le reflet ou la suite de celui-là. « Et c'est ainsi qu'en pensant à nous, dit Leibniz, nous pensons à l'être, à la substance, au simple et au composé, à l'immatériel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous est en lui sans bornes[1]. » Par la réflexion ou « les actes réflexifs », comme s'exprime encore Leibniz, nous saisissons en nous, dans nos pensées et dans toute notre vie mentale, des corrélations, des correspondances, des exigences naturelles par où s'établit de façon intelligible, pensable, la conspiration des parties dans l'ensemble et dans l'unité du divers. Nous sentons à l'œuvre et nous pouvons aussi abstraire les lois qui ordonnent l'ensemble et font conspirer toutes les parties. Et ainsi le monde se reflète en nous et devient notre pensée, il est pensable dans la mesure même où il est, l'intelligibilité, loin d'être une altération ou une déformation de l'être, est au contraire le caractère même de l'être. Rien n'existe qui ne soit, dans son fond, intelligible. Mais l'intelligibilité, si elle est coextensive à l'être, doit dépasser le domaine des idées claires et distinctes dont parlait Descartes, elle règne encore dans ce qui se représente autrement que par ces idées, dans le domaine essentiellement synthétique du vouloir, de la bonté, de l'amour. En disant à son tour : *Je veux, donc je suis* et *pour vouloir il faut être*, Maine de Biran complétait Descartes. Il découvrait dans le vouloir, c'est-à-dire dans l'action, la réalité la plus profonde de l'esprit, réalité qui par la force, par l'énergie, par les plus obscures tendances, par l'instinct et par le désir embrasse tout le domaine de l'être depuis ses plus bas degrés jusqu'aux sommets divins de l'Acte pur et de l'Amour infini. En pensant avec sa pensée l'homme ne transpose donc pas la réalité dans un langage étroitement anthropomorphique : plus sa pensée est pure, dégagée de toute limitation imaginative, de tout intérêt égoïste, plus elle comprend les choses et les explications qu'elle donne, les raisons qu'elle trouve aux événements valent dans la mesure même où elles sont véritablement pensées, dans la proportion du sens qu'elles ont. En ce sens l'homme est vraiment le centre du monde et il n'y a aucune étroitesse à dire que le monde a été fait pour alimenter sa vie, non

1. *Monadologie*, 3.

pas évidemment la vie de son corps mais la vie de sa pensée, la vie de toute son âme. Ses idées ne sont pas seulement des représentations, sortes de jetons intellectuels, mais des moments de la vie, il les pense dans la mesure même où il les vit, où il les sent incorporées à sa durée, au courant ininterrompu de l'intuition et où il éprouve en soi-même la communion à la vie universelle. Selon la haute pensée de Berkeley, le monde n'est qu'un langage, mais en conformité avec ce qu'il y a de plus intime au christianisme, il faut ajouter que ce langage doit fournir un aliment à la vie spirituelle. Cette vie à son tour ne comprend pas seulement, uniquement, la vie intellectuelle, elle comprend aussi bien la vie artistique, la vie morale, la vie religieuse, la vie du cœur et même des sens aussi bien que la vie de l'esprit. Le savant épelle les lettres du livre du monde, constate leur existence et leur ordre de position, le philosophe doit chercher le sens de ces caractères, suppléer aux lacunes, aux insuffisances du texte. C'est pour cela que son œuvre ne sera jamais achevée, que les systèmes succéderont aux systèmes. Et cependant ils oscilleront toujours entre le mécanisme et le finalisme, c'est-à-dire entre l'explication du monde par le mouvement visible et palpable et l'explication par l'ordre et par la pensée intime. Le mécanisme s'adresse à l'imagination et le finalisme à la réflexion, l'un et l'autre en définitive ramènent le monde à la pensée, le premier à cette pensée extériorisée qui est succession d'images visuelles ou tactiles, le second à la pensée intériorisée, seule véritable, qui est ordre, concert ou dessein. Et finalement le débat se ramène à ces simples termes : le monde manifeste-t-il un ordre, y a-t-il véritablement des lois? ou bien tout n'est-il que rencontres hasardeuses dont quelques-unes seules réussissent au milieu d'autres qui ne réussissent pas? Le livre que les savants travaillent à épeler est-il tapé au hasard par des singes dactylographes, selon l'image récemment adoptée par M. Borel, ou est-il la copie d'un texte ordonné et composé? Selon qu'on résout la question en faveur de l'hypothèse des singes ou contre cette hypothèse, on admet ou non la possibilité d'une explication philosophique du monde. Car recourir au hasard c'est bien moins expliquer que proclamer la vanité de toute espèce d'explication.

George Fonsegrive.

Revue critique

Morton Prince. — The Unconscious, *the fundamental of human personality, normal and abnormal*, 549 p., New-York, Macmillan, 1914.

Le problème de l'inconscient, d'une importance capitale pour la psychologie tant normale que morbide, est abordé et, autant qu'il peut l'être, résolu dans ce livre par la méthode inductive : l'auteur laisse parler les faits; il ne veut que les réunir, les grouper; la théorie qui les explique n'est que la formule qui les résume ou la loi qui en sort; ainsi l'inconscience est prouvée par la mémoire comme l'existence de rayons non visibles par les phénomènes de radioactivité. Pour ne pas trahir Morton Prince. exposons donc sa théorie par les faits ou plutôt faisons sortir sa théorie des faits.

Le premier fait, qui pose la thèse de l'inconscient ou qui postule cette thèse, est la mémoire, entendue au sens large, à savoir non comme un état momentané, une « phase » de la conscience, mais comme un « procès », comme le mécanisme par lequel l'expérience passée est « *enregistrée*, *conservée* et *reproduite* », que la reproduction soit elle-même d'ailleurs actuelle ou à venir, réelle ou possible, et, quand elle est actuelle, consciente ou non. On a tort en effet de croire que la mémoire soit toujours et nécessairement le retour à la conscience d'états psychiques; elle peut être le retour d'états organiques (sécrétions, dilatation ou contraction des vaisseaux sanguins), inconscients par nature; elle peut être le retour d'états psychiques mêmes, accidentellement soustraits à la conscience (préjugés, superstitions, habitudes mentales, dont on ne se rend pas compte). De toute façon, elle est étrangère à la conscience; elle ne l'implique ni ne l'exclut; elle la dépasse. Il y a mémoire par cela seul qu'il y a conservation ou enregistrement de l'expérience passée; or la conservation n'est pas sentie; on ne la constate pas, on l'infère de faits d'expérience qui la supposent : 1° sans la conservation, comment la cohésion et l'organisation des souvenirs seraient-elles possibles? 2° des souvenirs, qu'on est incapable de retrouver à l'état normal, reviennent dans l'hypnose.

Les expériences, dites oubliées, c'est-à-dire qui ne peuvent être ni volontairement rappelées, ni reconnues quand elles se reproduisent, sont en réalité conservées à l'insu du sujet et peuvent être réveillées en lui : 1° par « l'écriture automatique », 2° par « l'abstraction » (dans la langue de M. P., se mettre en état d'abstraction, c'est abdi-

quer le jugement, le sens critique, laisser libre cours aux associations d'idées, ne donner aucune attention aux faits présents, se replonger tout entier dans le passé), 3° par la méthode hypnotique, 4° par l'hallucination et le rêve. Il faut seulement distinguer deux cas : ou les souvenirs ainsi réveillés rentrent dans la mémoire ordinaire, sont rattachés à la conscience personnelle (ex. : abstraction) ou ils n'y rentrent pas, forment une mémoire à part (ex. : écriture automatique).

Les expériences, non seulement oubliées, mais encore non enregistrées, qui ont passé inaperçues, qui n'ont pas occupé le foyer de la conscience, sont elles-mêmes conservées et peuvent être reproduites. Ainsi, dans « la vision en miroir », B. put se remémorer un acte accompli par distraction, en un moment d'absence (billets pris dans son porte-monnaie et jetés dans la rue). Par l'hypnose, par l'écriture automatique, on obtient de même des reconstitutions étonnantes de faits qui semblaient voués à un oubli total; ainsi BCA reconnut la photographie d'une jeune fille morte, qu'elle n'avait fait que croiser, sans la regarder, se rappela des paragraphes d'un livre, lus du coin de l'œil, par hasard, etc.... Par les mêmes procédés on fait revivre à un sujet ses rêves, ordinaires et somnambuliques.

Des faits anormaux et artificiels, comme la suggestion posthypnotique, les amnésies spéciales, localisées, prouvent encore qu'il y a conservation sans conscience : le sujet, qui accomplit pendant la veille un acte qui lui a été suggéré dans le sommeil hypnotique, a le souvenir de cette suggestion, mais n'en a pas conscience. De même ON., qui a la phobie des cloches et des clochers, a oublié le fait qui a donné naissance à cette phobie. De même encore, nos préjugés, nos préventions se rattachent à des expériences que nous avons perdues de vue, qui sont sorties de notre esprit. « Nous avons oublié l'origine de nos jugements, mais cet oubli n'affecte pas le mécanisme du procès. » Nous portons en nous des personnalités multiples dont chacune a sa mémoire propre, pour ne pas dire exclusive. On peut poser comme loi générale que toutes les expériences qui appartiennent à un état ou forme de personnalité, « dissocié » de la personnalité générale, sont conservées et peuvent reparaître dans un autre état de « dissociation », ou plutôt dans le même renouvelé.

On voit dès lors jusqu'où va ou peut aller la conservation du passé en nous : quelles que soient les expériences, à quelque époque qu'elles remontent, à quelque état qu'elles se rapportent, organique ou psychique, d'attention ou d'absence, elles s'enregistrent et peuvent reparaître dans des conditions favorables; presque toutes, sinon toutes, se conservent; peu seulement sont rappelées, mais beaucoup pourraient l'être. Il faut ajouter que cette mémoire qui se forme et se reproduit en dehors de la conscience, et qu'on pourrait appeler la mémoire naturelle, est supérieure à la mémoire volontaire; elle a plus de portée ou d'extension; elle remonte plus loin, à des périodes de

notre vie plus reculée, et elle est plus complète, plus précise; pour mieux dire, elle est intégrale; elle fait revivre le passé dans sa totalité, voire même dans l'insignifiance de ses détails.

La conservation s'étend donc à plus de faits qu'on n'aurait cru; prise en elle-même, elle est aussi plus complexe qu'il ne semble à première vue. M. P. l'appelle un « résidu »; ce n'est pas assez dire; elle est un élan qui se communique, une impulsion en avant, un mouvement qui se poursuit. Se souvenir d'un fait, même sans en avoir conscience, c'est faire travailler son esprit sur ce fait; s'il s'agit d'un acte suggéré par exemple, c'est exécuter cet acte, en prendre et en combiner les moyens, — opérer un calcul, je suppose; — c'est prendre encore la donnée du souvenir comme point de départ d'un rêve, et d'un rêve symbolique, etc. Ainsi, de même qu'il y a conservation des faits passés en dehors de la conscience, il y a travail de l'esprit également inconscient sur les faits ainsi conservés et la mémoire inconsciente est plus qu'un enregistrement pur et simple; elle est un « procès », c'est-à-dire une interprétation, une mise au point des données mnémoniques.

Comment l'expérience passée se conserve-t-elle? Quelle est la trace ou résidu qu'elle laisse d'elle-même? On peut supposer un changement dans les neurones du cerveau, soit chimique, soit psychique. Ou le tissu nerveux subit une modification chimique qui le rend apte à reproduire l'impression première, et la mémoire serait alors un phénomène analogue à l'anaphylaxie, ou encore « les phénomènes chimiques qui constituent l'activité de la cellule d'un neurone » peuvent être conçus comme « une oxydation catalytique, c'est-à-dire une oxydation dans laquelle un des produits de la réaction agit comme un catalyseur dans la réaction ». L'on sait qu'un catalyseur est un phénomène qui met en liberté une énergie latente, exemple : l'allumette qui met le feu aux poudres. Telle est l'hypothèse de Robertson. Ou enfin la mémoire est un phénomène physique; les cellules nerveuses sont des accumulateurs; elles reçoivent une action spécifique, qu'elles emmagasinent, accumulent et peuvent ensuite remettre en liberté (Rignano). Dans tous les cas, elle est un phénomène matériel, mais lié à un phénomène mental; les traces réveillent des idées. Ces traces, M. P. les appelle des « neurogrammes »; les neurogrammes, comme les ions, les électrons, les atomes, sont des concepts théoriques, mais auxquels il faut bien recourir, qu'on est forcé d'admettre pour rendre compte des faits.

En résumé la mémoire est un procès. Elle comprend deux actes ou moments : la conservation, laquelle suppose elle-même l'enregistrement, et la reproduction. Elle revêt trois formes ou comporte trois degrés : la *mémoire physiologique*, par laquelle on entend toute action automatique secondaire, par exemple l'habitude, l'association d'actes, la mémoire du joueur de tennis; — la *mémoire psycho-physiologique*, ou association d'idées, produisant des réactions physiologiques,

exemple : un coup de téléphone, la crainte de mauvaises nouvelles, donnant des battements de cœur, — la vue de la nourriture déterminant la sécrétion salivaire; — la *recollection* ou mémoire qui s'accompagne de la localisation de l'expérience dans l'espace et dans le temps; c'est la mémoire consciente de Ribot, avec cette différence qu'elle n'a pas pour caractère distinctif, qu'elle n'implique pas nécessairement, comme le prétend Ribot, la reconnaissance.

L'étude de la mémoire est une introduction à la théorie de l'inconscient; elle jette les bases de cette théorie. Les souvenirs sont les expériences passées qui dorment en nous sous forme de neurogrammes. Or l'inconscient n'est que le magasin des neurogrammes. Quand les neurogrammes rentrent en activité, réveillant les procès psychiques, ces procès, on l'a vu, ne sont pas nécessairement conscients; ils sont même le plus souvent subconscients, ou du moins en dehors et à côté de la conscience personnelle, c'est-à-dire coconscients. Les procès subconscients (ou coconscients) déterminent des phénomènes mentaux aussi bien que des mouvements corporels; ils produisent en dehors de la conscience personnelle tous les effets de la pensée consciente; on peut hésiter sur leur nature, mais on ne peut douter de leur existence, établie par l'expérience et l'observation clinique.

Le problème du subconscient se décompose ainsi : 1° Comment prouve-t-on l'existence du subconscient? 2° Quelle est sa nature? 3° Quelles sont ses fonctions? 4° Qu'est-il par rapport au conscient? 5° Dans quelle mesure en est-il l'équivalent, en joue-t-il le rôle?

L'existence du subconscient est établie par les faits suivants : une idée suggérée meut l'esprit à son insu; des problèmes s'élaborent et se résolvent dans le subconscient; l'esprit a deux strates : l'un, supérieur, qu'on appelle le foyer, l'autre inférieur, qu'on appelle la marge ou *fringe* de la conscience, et le premier usurpe souvent l'honneur et recueille le profit du travail qui s'accomplit dans le second; en certains cas, le sujet prend conscience ou retrouve le souvenir des actes qu'il a accomplis dans le subconscient.

Le subconscient fait preuve d'intelligence : la construction imaginative apparaît dans l'hallucination, dans le rêve, interprétation symbolique, travestissement ingénieux et subtil des faits, pensées et préoccupations de la vie éveillée et normale. On peut même supposer que réfléchir, méditer, c'est choisir entre les éléments divers que le subconscient nous présente et accepter les solutions qu'il trouve, prendre les décisions qu'il dicte.

Mais partons de l'inconscient et passons en revue ses aspects : nous trouvons d'abord les actions réflexes simples, puis les actions réflexes composées de l'animal spinal, de l'animal décérébré, plus haut encore les actions qui relèvent de la mémoire physiologique pure, enfin les actions conscientes. Mais celles-ci ne diffèrent pas des autres en

nature; elles présentent seulement un plus haut degré de complication. Il ne faut pas identifier intelligence et conscience; on rencontre chez les insectes beaucoup d'intelligence avec peu de conscience. Inversement conscience n'est pas signe certain d'intelligence. Il faut distinguer le psychique et le physiologique : le psychique, c'est le mental, lequel existe *en soi* (psychique proprement dit) et *pour soi* (psychologique). Dès lors l'inconscient, c'est seulement ce qui n'a pas les attributs de la conscience : il est une forme du subconscient, l'autre forme étant le coconscient; le coconscient n'est pas proprement au-dessous du seuil de la conscience, il n'est qu'en dehors du foyer de la conscience. Sous ses deux formes, le subconscient est le fondement de la personnalité; il explique la mémoire, la persistance en nous du passé lointain, le mystère de la vie intérieure, la suggestion, le rêve aussi bien que le mécanisme de la pensée; il explique encore les états pathologiques (idées fixes, hallucinations) en même temps que les croyances irraisonnées, superstitions, préjugés, etc.

Enfin l'inconscient est, selon M. P., le principe de l'association; l'association en effet ne provient pas d'une relation saisie par l'esprit entre des idées, mais d'une disposition physique, d'un neurogramme. L'inconscient est par suite le principe d'organisation de la vie psychique. Il forme des systèmes ou composés, à savoir : a) des *composés émotionnels*, les plus fortement organisés et les plus durables de tous, dont le caractère distinctif est de revêtir une forme impérative et de reproduire intégralement l'expérience passée; leurs principales variétés sont : les phobies, idées fixes, obsessions et crises hystériques; — b) des *composés systématisés*, caractérisés par une émotion ou tendance dominante : ainsi une préoccupation constante inspire tous les actes, oriente toutes les pensées, laquelle se rattache à un goût personnel, à une habitude professionnelle, etc. (*subject-system*) — tous les souvenirs se renferment dans une période de vie déterminée (*chronological-system*); ce cas se produit dans l'hystérie, l'ivresse; — on passe par des dispositions momentanées, souvent contraires, dont chacune exprime un des « côtés du caractère » (*mood-system*); — c) des *systèmes dissociés* : en marge de la personnalité se forment des états morbides ayant leur organisation propre, leur mémoire spéciale (ex. cas d'Hélène Smith).

La personnalité, dans son ensemble, est la survivance du passé en nous, la résultante des systèmes d'expériences antérieurement organisées, car nous nous répétons et nous copions nous-mêmes. *We are plagiarists of the past.*

S'il en est ainsi, nous trouverons des traces du passé dans les perceptions présentes. Une perception en effet est une synthèse d'éléments conscients : la sensation, et inconscients : les images secondaires ou souvenirs, qui s'y ajoutent et lui donnent un sens. Mais la perception, étant une synthèse, pourra se dissocier, et la dissociation ou analyse sera inconsciente, comme l'est l'association ou synthèse :

de là ces anesthésies singulières d'un sujet hypnotisé qui ne perçoit que ce qu'on lui a suggéré de percevoir ou mieux encore qui ne perçoit pas ce qu'on lui a suggéré de ne pas percevoir (hallucination négative). Un cas analogue est celui de ces explosions de sentiment, par exemple de colère, injustifiées, mais qu'expliquent fort bien des griefs accumulés, qu'on ne saurait formuler, dont on n'a pas conscience.

Toutes les expériences ont un « sens » (*meaning*). Ce qui leur donne ce sens, c'est le passé qu'elles enveloppent, qu'elles résument; mais il arrive souvent que ce passé, on est incapable de l'évoquer, on l'a oublié; on le perçoit néanmoins alors confusément, d'une manière inconsciente. Ainsi c'est l'inconscient qui donne un « sens » à nos idées, qui en est le fond, la substance. Cet inconscient n'est point fuyant et vague; on peut le rendre distinct. Il est formé des sensations auxquelles nous ne prêtons pas attention, des images secondaires entrant dans la perception, des pensées étrangères auxquelles notre esprit se laisse aller; il forme lui-même ce qu'on appelle la « conscience marginale » ou la « fringe » de la conscience. Les états qui le composent sont simples, faiblement reliés entre eux et en grande partie affectifs. C'est dans ces états qu'il faut aller chercher l'origine des phobies et autres phénomènes morbides; ce sont eux qui donnent à ces phénomènes un « sens ».

Mais, pour que les éléments relégués dans la zone marginale contribuent à déterminer la signification d'une idée, il faut qu'ils ne soient pas à l'état de repos, passifs et inertes. C'est l'action inconsciente de ces éléments inconscients qui explique la force des obsessions, et l'impossibilité de s'y soustraire par le simple appel au raisonnement. Il faut donc, pour combattre une obsession, déloger l'idée fixe, qui est à l'origine de cette obsession, y substituer une autre idée. M. P. distingue quatre types d'obsessions, qui ne diffèrent entre eux que par le plus ou moins d'inconscient qu'ils renferment. Ils concordent tous en ceci qu'ils proviennent d'une idée subconsciente, laquelle est le point de départ d'un roman plus ou moins embrouillé, que M. P. tire au clair, dont il démêle ingénieusement l'intrigue.

C'est en introduisant dans les phénomènes psychologiques les éléments qui échappent à la conscience qu'on trouve l'explication de ces phénomènes. Ainsi l'émotion s'explique, physiologiquement, non par tel ou tel symptôme, auquel l'esprit s'attache et qu'il considère comme la cause ou élément exclusif de cette émotion, mais par toutes ses manifestations à la fois : troubles circulatoires, respiratoires, sensoriels, etc. De même elle s'explique, psychologiquement, par l'instinct dont elle dérive, lequel lui-même suppose un élément afférent (le *stimulus* externe) — central (l'émotion proprement dite ou le facteur psychique) — efférent (*impulse*). Pour comprendre l'émotion, il ne suffit donc pas d'en prendre conscience, il faut la rattacher à

ses causes, à l'instinct qu'elle manifeste, à l'idée qui la provoque, et en suivre les effets : l'émotion est une force qui se décharge en trois directions, *a*) qui excite les actes et mouvements tendant à la satisfaction de l'instinct (ex. : lutte dans le cas de la colère); *b*) qui excite les fonctions viscérales tendant à renforcer l'émotion et par suite à accroître les actes et mouvements susdits; *c*) qui agit pour refréner les forces antagonistes. Par là on voit que l'émotion est complexe. Des conflits peuvent éclater entre l'émotion qui surgit et l'état qui précède, — entre deux émotions contraires. La volonté résoudra ces conflits ou sera la direction, l'issue qui en résulte. De quelque façon qu'on l'entende, la répression des instincts individuels ou le triomphe d'un instinct sur d'autres peut se réaliser d'une façon durable. Les instincts les plus forts, comme l'instinct sexuel, peuvent être efficacement combattus par des sentiments et des idées, particulièrement par des idées inconscientes, et dans ce cas on ne peut encore rétablir l'instinct qu'en délogeant ces idées, qu'en les faisant sortir des ténèbres de l'inconscient et les remplaçant par d'autres idées ou suggestions.

Le caractère le plus saillant de l'émotion, c'est d'intensifier certaines activités et d'en inhiber d'autres : ainsi l'homme en colère ne voit que ce qui entretient sa colère, se ferme à tout le reste, n'entend plus les raisons; le caractère hystérique n'est que l'exagération de cet exclusivisme, de ce rétrécissement de la conscience. Mais l'activité inhibée, si elle est assez forte, peut se détacher de la conscience et former un système ou personnalité à part : c'est la *dissociation systématisée*, laquelle explique les crises sentimentales (exemple : un mari prenant pour sa femme des sentiments hostiles, haineux, quand il a cessé de l'aimer), les altérations du caractère produites par la maladie, l'apparition de personnalités différentes dans le même sujet, étudiée par M. P. dans un livre antérieur. On ne saurait expliquer, c'est-à-dire prévoir les formes que prendront ces systèmes dissociés, ou, comme dit l'auteur, on ignore « les lois qui régissent les lignes de clivage de la personnalité ». On sait seulement combien la cassure est nette : les personnalités, ainsi constituées à part, s'ignorent l'une l'autre, amnésie étrange que Freud explique par la répugnance que la conscience éprouve, dans un état, à l'égard de tout ce qui modifie, ou contrarie cet état, mais que M. P. est tenté d'attribuer plutôt à une autosuggestion inconsciente; l'amnésie viendrait d'un désir, d'un parti pris d'oublier, d'une sorte d'excommunication lancée par l'esprit contre certaines idées ou certains groupes d'idées. Quoi qu'il en soit, l'inconscient nous apparaît toujours comme le fond de plus en plus large, sur lequel se détache la conscience.

Comment résumer ce livre copieux, en dégager les conclusions? Se contentera-t-on d'une table des matières, d'un relevé des points acquis? Il contient : 1° une théorie de la *mémoire*, entendue comme la conservation des expériences passées qui sont les matériaux de

notre sujet et l'aliment de notre pensée, conservation sous forme de « neurogrammes », mot heureux pour désigner des forces accumulées, prêtes à agir, non des idées mortes, mais des principes actifs, vivants, quoique inconscients, de pensée, ce que l'auteur appelle des « procès » ; — 2° une théorie de l'*inconscient*, lequel serait, non le physique ou le physiologique, mais le mental ignoré, dont on constate la présence ou les effets dans tant de phénomènes pathologiques et même normaux, et sur lequel on peut faire des expériences, grâce à l'hypnose; — 3° une théorie de la *personnalité*, conçue comme formée de systèmes d'états psychiques, relativement indépendants, ayant chacun son organisation, sa mémoire propre, d'où il suit que l'unité de la personne est hasardeuse, instable, toujours prête à se rompre.

On aperçoit assez les tendances et l'esprit de ce livre. Il s'interdit les discussions philosophiques, mais il aborde le problème capital, pour ne pas dire unique, de la psychologie. Ne tend-il pas à le résoudre par la réduction du conscient au subconscient? M. P. n'est-il pas porté à voir dans l'inconscient le grand agent de la vie psychique, à savoir le plus laborieux, le plus souvent à l'œuvre, voire le plus fécond et le plus autorisé? Ne tend-il pas aussi à expliquer en général le normal par le pathologique? Quoi qu'on pense de cette tendance, critiquable, peut-être fâcheuse, mais qui a sa vérité, et qu'il faut admettre comme le point de vue auquel l'auteur a le droit de se placer, ce livre est une ample collection de faits, sur lequel on peut discuter, mais qu'il importait de recueillir. Les vues théoriques, qui les relient et les groupent, méritent considération, outre qu'elles sont le fil d'Ariane qui guide le lecteur dans ce dédale de faits.

L. Dugas.

Notices bibliographiques

I. — Théorie de la connaissance.

Sturt (Henry). — The principles of Understanding. 1 vol. in-8, Cambridge, at the University Press, 1915.

Les livres de ce genre nous manquent un peu trop en France. C'est que les auteurs capables de les écrire nous manquent, eux aussi. J'ai parfaitement conscience de n'avoir jamais été capable d'imiter M. Sturt ni d'y réussir comme lui. Et je le regrette, car son ouvrage est celui d'un impartial. On est un psychologue impartial, selon moi, quand on ne sait lire dans l'âme humaine que les caractères visibles à tous les yeux. A ce compte il est vrai, on ne fondera point d'école; mais on instruira ses semblables et on ne les égarera point. Heureux les auteurs dont rien n'est à désapprendre!

Dans ses premiers chapitres, M. Sturt prend hardiment parti contre les tenants du Parallélisme et de l'Épiphénoménisme. Il fait remarquer que la notion contemporaine d'énergie tend à faire évanouir ce que « l'Union de l'âme et du corps offrait naguère de mystérieux. La notion d'énergie n'est-elle pas une catégorie applicable à l'un et à l'autre? Et dans ces conditions la thèse de l'action réciproque, la vieille thèse classique chère à Bossuet ne regagne-t-elle pas le crédit que des discussions mal engagées lui avaient fait perdre?

Ne renonçons point, dès lors, à l'âme. Mais cessons de la concevoir, ainsi que jadis, comme une essence simple et indivisible. Les travaux récents des pathologistes et des hypnologistes nous en détourneraient s'il était nécessaire. M. Sturt me permettra peut-être d'affirmer une fois de plus, mais, cette fois, pour défendre ses idées bien plutôt que les miennes, le caractère « vivisecteur » des expériences d'hypnotisme. Quand vous dépouillez un sujet de sa personnalité vous n'anéantissez point sa vie psychique puisque vous lui parlez et qu'il vous répond, puisque l'usage de sa propre langue lui reste, lequel usage implique la maîtrise des idées. Le sujet hypnotisé n'est plus lui. Son identité personnelle lui a été momentanément ravie. Mais il pense, autrement dit, et la chose vaut qu'on la remarque, il fait du concept un usage normal, ce dont tous les aliénés ne sont point capables. On ne saurait donc parler ici d'aliénation proprement dite. L'expérience d'hypnotisme n'en devient, à mes yeux, que plus exactement comparable à une expérience de vivisection. Donc il ne faut plus affirmer que l'âme est simple, et M. Sturt a cent fois raison de ne le vouloir plus dire.

Il sera donc spiritualiste. Plus encore, si possible : il sera idéaliste. Car on est idéaliste quand on subordonne l'antécédence chronologique à l'antécédence logique. L'auteur, il est vrai, ne dit rien de tel, mais il reconnaît que l'âme en a pour fonction de diriger le corps, que l'esprit lui est antérieur, que c'est l'esprit qui a construit et qui supporte ce que Bossuet nommait « la fabrique du monde ». Par conséquent l'intelligible, selon notre auteur, domine le sensible et lui trace sa route à l'avance. Autrement dit, l'ordre logique prime et précède l'ordre physique. Hâtons-nous d'ajouter que le mot de « logique », comme tout à l'heure le nom « d'âme » conportent une interprétation singulièrement plus large et plus simple que l'interprétation courante. L'intelligence s'étend et pénètre bien au delà du territoire réservé à la logique classique et aux « trois opérations de l'esprit ». Les rapports entre l'intelligence et les autres provinces de l'âme sont multiples et variés et l'on est loin d'avoir dressé la liste de ces rapports. Ne disons donc pas, comme beaucoup le pensent, que la logique est une science achevée (p. 28-31).

Tout idéaliste conséquent, tout idéaliste qui ne le sera point malgré lui, se reconnaîtra, j'imagine, des tendances rationalistes. Le rationalisme de M. Sturt consiste à ne point séparer dans les états de connaissance l'élément sensationnel, qu'il ne trouve jamais à l'état pur d'un élément « noétique », partout mêlé à l'activité mentale. Ainsi quand je me remémore une mélodie (et l'exemple que je donne, loin que je le propose à l'auteur, est un exemple que je lui emprunte) je fais autre chose que juxtaposer des sensations. Cette fois c'est moi qui vais parler en exprimant à M. Sturt le plaisir que me cause son adhésion franche à la réalité de l'Esprit musical. En généralisant la thèse, ce à quoi notre auteur s'applique, on aboutit à distinguer la perception de la sensation, d'une part, et à reconnaître que cette distinction n'est point une séparation. M. Sturt est d'avis qu'à ce point de vue, chez l'animal et chez l'homme, les choses ont lieu pareillement. Le chien qui chasse serait hors d'état de collaborer avec son maître s'il n'avait que des sensations dans sa conscience. Il y a lieu en lui, sans doute, des états sensationnels. Il y a autre chose, à savoir un ordre, une combinaison, une synthèse de sensations. Autre chose encore. M. Sturt, antérieurement à l'activité du type intellectuel, fait intervenir l'activité appétitive et passionnelle. La passion est, nous est-il dit, l'élément dynamique de l'âme. Elle est, à son degré inférieur, appétit, à un degré plus haut, affection, à son degré le plus élevé, « évaluation ». La notion de valeur prend sa source dans le désir. Les « sentiments » gagneraient à être distingués de ces affections qui tiennent de l'instinct, telle l'affection qui attache la poule à ses poussins. Le nom de Sentiment devrait s'appliquer à des états de conscience organisés où l'intelligence aurait sa part et où domineraient les jugements de valeur. Le sentiment se manifeste par un ensemble d'attitudes ou d'actes. Lui donner pour critérium l'émotion

ou le geste c'est faire du mot « sentiment » un usage « dyslogistic ». Je trancris le mot ne lui trouvant pas d'équivalent en français (p. 193). Et je le transcris, parce que ce mot nous montre, dans le psychologue exact et avisé qu'est M. Sturt, un moraliste ami de l'ordre et de la mesure. L'un des chapitres les plus intéressants de ce curieux essai de psychologie a pour titre *Cosmothesis and passion* (p. 197-227). Ce chapitre est écrit avec soin, détaillé avec méthode et l'on n'y perd jamais de vue l'idée essentielle, à savoir que notre conception du monde extérieur est, pour chacun de nous, l'œuvre du besoin et du désir, bien plutôt que de l'intelligence. La thèse ne date pas d'hier, mais elle est loin d'avoir fait brèche dans tous les esprits. On se figure que pour se servir d'un objet, il faut le connaître : profonde erreur. On commence par s'en servir et on ne cherche à le connaître que pour s'en servir mieux encore. Cela est vrai pour tous les êtres vivants, cela est vrai, selon M. Sturt, dans toute la série animale, à commencer par l'amibe. Je ne jurerais pas que la psychologie de l'amibe soit telle que l'auteur nous la décrit; si sommaire qu'il nous la présente, peut-être lui accorde-t-il trop. Les physiologistes rectifieront si on les consulte. L'essentiel était de faire comprendre au lecteur et vraisemblablement aux jeunes lecteurs le vrai rôle de l'intelligence qui est d'étendre, d'élargir, mais non de faire éclore.

Je me sépare à regret de cet agréable livre auquel j'ai pris plaisir parce qu'il est l'œuvre d'un penseur et d'un sage : d'un penseur, car M. Henry Sturt est un franc idéaliste, et il l'est sans la moindre défaillance; d'un sage car, s'il tient à ses idées, il tient encore plus à leur exactitude. Le souci du réel le guide dans ses moindres démarches, et le précept de « soumission aux faits », qui avait tant d'importance aux yeux de notre très regretté collègue Frédéric Rauh, n'en a pas une moindre au regard de ce psychologue habile à dégager des travaux contemporains ce que ces travaux contiennent de durable et d'exportable.

LIONEL DAURIAC.

II. — Sociologie.

Ingegnieros (José). — CRIMINOLOGIA. 386 p. Daniel Jorro; Madrid, 1913.

Szorer (Mieczyslaw). — LA CONCEPTION SOCIALE DE LA PEINE (traduit du polonais par Maurice Duval. 204 pages, Giard et Brière, Paris, 1914.

Voici deux œuvres dont le rapprochement permet d'apprécier l'état présent de la théorie positiviste qui ramène la peine à la défense sociale en faisant table rase de la responsabilité morale de l'individu et de l'idée de justice sociale. Tout au moins répondent-elles à cette question si controversée : Est-il une théorie sociologique de la peine

vraiment propre à orienter pratiquement la défense sociale contre le crime?

I. Ingegnieros est, on le sait, un criminaliste argentin qui depuis d'assez longues années s'est efforcé de propager dans son pays les vues de l'école de Lombroso (en les combinant d'ailleurs avec celle Krausienne espagnole). Dans ce dessein, il a fondé les *Archivos de psiquiatria* et publié un livre sur la classification anthropologique des criminels. Dans le présent ouvrage (qui n'a rien de spécifiquement argentin) nous trouvons une exposition claire et logique des vues lombrosiennes par opposition à d'autres théories réputées, elles aussi, sociologiques et positivistes, celle de Lacassagne chez nous et celles d'Alimena en Italie. Ingegnieros se distingue de l'un et de l'autre par une négation franche de la responsabilité et de la justice. On sait qu'Alimena substitue à la responsabilité morale du délinquant une imputabilité qui, pari passu à la civilisation, progresse dans le sens de l'individualisme. Si Alimena ne voit pas dans la justice le fondement du droit de punir, tout au moins en est-elle pour lui la mesure. Quant à l'école de Laccassagne, elle ne supprime la responsabilité morale de l'individu que pour frayer la voie à la responsabilité de la société « qui a toujours les criminels qu'elle mérite ». Ingegnieros ne voit en tout cela que concessions illogiques aux traditions théologiques et métaphysiques dont s'inspire encore la législation pénale des peuples civilisés. Or cette législation, il la juge incapable d'assurer une défense sociale efficace, car elle stimule sa propre violation (*sic*) et donne lieu à de nombreuses erreurs judiciaires. La démonstration de cette inefficacité est même le principal objet de son livre. Elle se manifeste sous trois aspects. (1°) Elle autorise l'analogie confuse du délinquant dégénéré et du fou que la loi pénale déclare irresponsable et soustrait à la sanction. (2°) La justice pénale se désintéresse du délinquant aliéné et lui laisse une liberté dont ses actes ont déjà prouvé le danger. (3°) La simulation fréquente de la folie est la conséquence de l'irresponsabilité accordée aux aliénés par la loi. — La sécurité de la société réclame donc une réforme pénale substantielle et non formelle. La législation pénale des États-Unis qui s'est inspirée des études de Lombroso sur l'étiologie du crime, ses facteurs anthropologiques et ses conditions sociales suffit à prouver que cette réforme est possible.

II. Le grand argument d'Ingegnieros pour justifier la réforme radicale qu'il propose, c'est que la moderne philosophie du droit conclut à l'évolution des institutions juridiques et nie l'existence de principes immuables et absolus antérieurs à l'expérience ou indépendants de son acquisition. De là l'intérêt d'un travail tel que celui de Szerer sur la conception sociologique de la peine. Pour le sociologue polonais comme pour le criminaliste argentin, la peine est la défense de la société contre une volonté individuelle devenue perturbatrice. Elle se distingue ainsi radicalement de la vengeance, défense de l'individu,

et, quoi que l'on ait pu dire, elle n'en procède pas, bien qu'elle puisse en imiter les procédés et mettre les sentiments vindicatifs à son service. Mais qu'est-ce à proprement parler que défendre la société? L'évolution même des institutions sociales ne rend-elle pas extrêmement laborieuse la tâche de ceux qui cherchent à définir le rapport du crime et de la société, de la défense sociale et de la peine? Ce rapport a-t-il quelque fixité? Tout au moins observe-t-on quelque constance dans la variation? Tel est le problème que s'est proposé Szerer et l'on ne peut dire qu'il en ait avancé d'un pas la solution.

En effet il n'a pas cherché à s'affranchir des doctrines courantes, déjà bien dépassées, qui font consister la société dans la coopération et l'évolution de la société dans une différenciation analogue à celle des organismes. La peine est donc l'œuvre et le signe de l'organisation sociale et c'est par là qu'elle se distingue de la vengeance individuelle et collective. Mais l'organisation a pour condition une différenciation, c'est-à-dire une inégalité progressive, créatrice d'une hiérarchie de plus en plus étroite et rigoureuse. Autant dire que la peine est la défense, non pas de l'ensemble des associés, mais du privilège social.

Szerer tourne cette difficulté, plutôt qu'il ne la résout, en recourant à une véritable fiction, l'altruisme de la peine (chapitre III, p. 59). « Jamais, écrit-il, l'égoïsme ne se manifeste dans une complète pureté. Il ne peut jamais être absolu. Il doit toujours dans une certaine mesure, soutenir les intérêts d'autrui pour cultiver d'autant mieux les siens. Bien qu'elle se constitue pour fixer les avantages particuliers d'une partie du groupe (la partie dirigeante) l'organisation doit cependant tenir compte aussi de circonstances qui seraient de nature à faire tomber les subordonnés à un niveau auquel l'exploitation ne serait plus possible, et s'élever contre elles. » (p. 97).

L'*impureté de l'égoïsme*, tel serait donc le principe d'une défense sociale distincte de la vengeance individuelle. Szerer paraît sentir l'insuffisance d'une telle explication. Aussi en appelle-t-il à l'avenir. L'altruisme de la peine a pour idéal « la démocratisation de l'organisation ». Elle consisterait en ce que « par suite de l'évolution économique, l'organisation de la coopération dans un certain groupe se démocratise totalement » (p. 204). Nous avouons donc notre impuissance à comprendre l'auteur et à suivre sa pensée. Si l'induction sociologique consiste à étendre à l'avenir les rapports constatés dans le passé par l'observation et l'histoire, si l'évolution économique de la coopération est soumise à la loi de la division du travail, si le résultat en est une différenciation qui soumet la société à une hiérarchie de plus en plus étroite et par suite plus égoïste, si la peine ne se distingue de la vengeance que sous la pression d'une organisation sociale différenciée, comment pouvons-nous, scientifiquement parlant, nous attendre à voir la coopération se démocratiser et l'altruisme régir les fins du droit pénal?

Il est vrai que Szerer nous invite lui-même à ne pas nous fier à la réalisation naturelle de son idéal. « Une objection se présente, écrit-il (p. 202). Nous avons désigné plus haut la formation sociale idéale comme celle qui résulte d'une coopération également profitable à la totalité des membres du groupe. Or il y a dans cette proposition une exagération visible car jamais on n'arrivera à faire vibrer *unisono* les désirs de tous ceux qui coexistent et coopèrent dans un groupe. C'est donc supposer un perfectionnement impossible des hommes que de parler d'une coopération qui les satisferait tous dans la même mesure et qui ne provoquerait chez personne la volonté de s'en détacher. Nous ne nions pas le bien-fondé de cette objection, mais elle prouve uniquement qu'on doit prendre l'expression *profit de la totalité* non au pied de la lettre, mais seulement pour ainsi dire en son sens limité dans lequel la totalité signifie majorité la plus complète qu'on puisse imaginer dans les relations entre humains. »

A peine tranquillisé Szerer prévoit une dernière objection : c'est que « les buts poursuivis par la majorité d'un groupe, aussi complète qu'elle soit, ne sont pas toujours moralement les plus respectables ni nécessairement situés sur la ligne du progrès ultérieur » (p. 203). Sa dernière ressource est d'en appeler du fait social à l'idéal moral et au règne des valeurs. « En quittant le champ de l'examen strictement positif de la structure sociale de la peine et en nous transportant dans le domaine philosophique des jugements de valeur, nous apprécierons une certaine constitution de la répression pénale d'autant plus qu'elle correspondra à une organisation plus démocratique de la coopération et à un plus parfait état moral et intellectuel des coopérants. » (P. 204.)

III. Le livre de Szerer ne serait-il pas la réfutation sociologique du postulat de la criminologie d'Ingegnieros? Sans doute, nous ne donnerons pas ce livre comme la formule définitive de la théorie sociologique de la peine. L'auteur n'a tenu compte que de l'aspect économique de la vie sociale et a totalement négligé l'aspect religieux. Il n'a pas étudié les rapports de la peine avec la pénitence volontaire et le sacrifice, encore moins ceux du crime avec le péché et du péché avec la magie. Mais il a bien montré la difficulté de concevoir et d'instituer une défense sociale qui ne ferait appel à aucun ressort moral et qui ferait table rase de la justice et de la responsabilité. Elle ne pourrait consister qu'à défendre l'égoïsme « impur » d'une hiérarchie sociale étroite. Si la coopération économique était vraiment démocratisée, l'intérêt de la majorité pourrait fort bien être opposé à l'intérêt humain. — Une théorie sociologique du droit pénal ne sera possible que lorsque la notion de la différenciation sociale aura été mieux critiquée et que le rapport entre la responsabilité et le milieu social aura été mieux défini.

GASTON RICHARD.

Revue des Périodiques

Scientia.

(*Suite.*)

Svante Arrhenius : *Le problème de la Voie Lactée.* — Qu'est-ce que la Voie Lactée? Selon l'auteur, la réponse la plus satisfaisante est donnée par le Hollandais Easton qui nous la montre comme étant une immense nébuleuse spirale, dont la catégorie est très répandue. Leurs spectres, analysés par Fath et par Wolf, sont ceux des étoiles jaunes (Soleil), avec des gaz lumineux analogues à ceux observés pour les étoiles Wolf-Rayet. Il faut également remarquer que les spectres des essaims d'étoiles présentent le même aspect. Démocrite avait déjà pensé que la Voie Lactée était composée d'une infinité de petites étoiles, analogues à notre Soleil. — Il est improbable que la Voie Lactée soit née de la collision de deux étoiles car, outre que les collisions d'étoiles sont très rares, il faudrait supposer des étoiles d'une grandeur démesurée que n'atteignent pas cependant les nébuleuses planétaires. Il y a attirance de nébuleuses vers la Voie Lactée, dans une même direction, sauf pour celles qui sont dans la Voie Lactée et gravitent en son centre, si l'on excepte, toutefois, la nébuleuse du Serpentaire qui se rapproche du Soleil. Ces corps, qui présentent, relativement à notre système, la vitesse d'un système étranger, auraient émigré vers la Voie Lactée; les parties en contact atteignant un degré de chaleur très élevé, une vitesse de molécules considérable, la vitesse de la masse augmentant du centre à la périphérie aurait donné lieu à la formation en spirale. Les étoiles sont nées par condensation et les essaims d'étoiles, à contours circulaires, à étoiles faibles, ont parcouru, sans doute, le même cycle de production. Pour Kapteyn, les traînées d'étoiles seraient nées de nébuleuses primitives énormes, animées d'un mouvement uniforme, et la Voie Lactée serait la conséquence de la collision de deux de ces nébuleuses. La vitesse angulaire des étoiles intérieures étant plus grande que celle des étoiles extérieures, après un circuit de ces dernières, la Voie Lactée sera déformée et deviendra un chaos; les masses nébuleuses déchireront la spirale et la condensation progressive des masses gazeuses donnera des étoiles irrégulièrement distribuées. Il y a ainsi un processus de dissolution de la Voie Lactée que Herschel estimait très avancé; mais de pareilles vitesses échappent à notre observation. Les nébuleuses planétaires sont plus nombreuses dans le Serpentaire, le Bou

clier, l'Archer, le Scorpion, etc. Il y a un mouvement général de la Voie Lactée vers le Serpentaire et les essaims d'étoiles sont plus concentrés, si mêmement distribués. — Les deux courants d'étoiles que nous montre Kapteyn, l'un convergeant vers le Grand Chien, l'autre vers la Couronne du Sud, appartenant au même système, sont dans le plan de la Voie Lactée, ce qui prouve le lien qui unit les traînées d'étoiles à la Voie Lactée.

J. A. Thomson : *Les caractères sexuels.* — L'auteur se propose d'examiner le problème de l'origine, de l'évolution et du développement des caractères sexuels en tenant compte des nouvelles expériences et en suivant les conclusions de Kammerer. (Kammerer. — *Ursprung der Geschlechtsunterschiede*, 1912). Après avoir résumé les différences sexuelles, montré que les organes reproducteurs exercent leur influence sur tout l'individu (adolescence et grossesse) au moyen de sécrétions internes (hormones) produites par le tissu interstitiel et jouant un rôle prépondérant, comme stimulant pour le développement des caractères secondaires, n'étant toutefois que des conditions et non des causes, il donne un bref aperçu des conclusions de Kammerer. — La spécialisation des cellules germinales est le premier pas de la reproduction sexuelle et le second est la différenciation en gamettes dissemblables. — La différenciation des sexes se produit tôt dans la phylogénie et la détermination du sexe tôt dans l'ontogénie. A la fécondation le sexe est fixe. — La suppression des gonades essentielles influe sur le métabolisme, affecte le corps entier et est suivie de la dégénérescence des caractères sexuels incidents. — Le corps est sexué dans sa totalité. — L'absence de gonade a un effet, purement quantitatif, sur le degré de développement ou de régénération; la castration n'empêche jamais l'apparition du primordium embryonnaire des caractères. — Il n'y a différence que de quantité entre les effets des substances gonadiques des deux sexes. — L'injection de substance gonadique ou cérébrale d'animaux en chaleur chez les animaux châtrés provoque une excitation sexuelle. — Le cerveau érotisé est un régulateur. Les caractères sexuels se comportent dans l'hérédité comme les autres caractères de race et d'espèce. — Phylogénétiquement il y a eu production des caractères sexuels par adaptation directe et fonctionnelle. — Ainsi, d'après ces conclusions, ce sont des caractères spécifiques, sans pousser cette idée trop loin. M. J. A. Thomson cherche une hypothèse dans cette idée que les caractères sexuels « ont pu naître sous forme de variations germinales ou mutations », sous des causes diverses. La tendance de la matière à la complexité est un fait et l'unité vivante s'en sert peut-être dans les essais germinaux qu'elle fait pour s'exprimer. C'est une hypothèse conditionnelle : « Les caractères décidément masculins proviennent tous de variations chez des gamettes prédisposées ou prédéterminées à se développer en mâles », il en est de même pour

les caractères féminins. Cette hypothèse se rapporte à l'origine, non au développement ontogénétique, ni à l'évolution phylogénétique, ni au mode d'hérédité. Dans le développement individuel, c'est la cellule-œuf fécondée qui produit les déterminants du caractère ainsi que, probablement, du développement de la série des caractères. « Si l'œuf fécondé doit devenir un mâle, toutes les graines masculines germeront; si l'œuf fécondé doit devenir une femelle, toutes les graines féminines germeront. Si le sexe est imparfaitement différencié, comme chez les hermaphrodites accidentels, quelques caractères des deux séries, masculine et féminine, pourront trouver à s'exprimer. » Tous les caractères sont, en bloc, un assemblage en rapport avec le sexe et, au cours de l'évolution, des glandes gonadiales ont surgi, dont les sécrétions internes servent d'excitations libératrices, de régulateurs indirects, au développement des caractères sexuels.

F. Bottazzi : *Les activités physiologiques fondamentales : Premier article : L'activité nerveuse et les processus élémentaires qui lui servent de base.* — L'étude des processus élémentaires qui se déroulent dans les éléments morphologiques du tissu nerveux est la tâche la plus urgente du neurologiste en tant que recherche ordonnée et quantitative. Après avoir envisagé le point de vue morphologique l'auteur cherche à expliquer les propriétés centrales par la présence des masses neuroplasmiques et des jonctions. On trouve des phénomènes analogues dans une étude systématique des préparations neuromusculaires, d'animaux à sang chaud (préparation phrénico-diaphragmatique de l'auteur). L'exploration de ces organes qui sont les jonctions neuro-musculaires, interneuroniques, neuro-glandulaires et senso-neurales, est un terrain fécond. L'hypothèse qui semble la plus satisfaisante est celle de Brailsford Robertson qui met à la base de l'activité nerveuse la réaction auto-catalytique. Le catalyseur, produit de l'action est acide car la substance nerveuse, surtout la substance grise, s'acidifie en fonctionnant. De plus les acides accélèrent certains processus dans le système nerveux central, ainsi que les processus de contractions musculaires. Le fait que l'acide se forme le long de certaines voies nerveuses, en plus grande quantité que le long de certaines autres, explique le fait de la canalisation et de la circulation spatiale et les excitations se propageant plus facilement à travers les chaînes neuroniques, où les réactions sont plus intenses, ainsi s'explique l'action facilitante. Seule l'irréciprocité de la conduction ne peut être expliquée dans cette hypothèse. La fatigue rapide des centres s'explique en ce que les réactions s'accomplissent surtout là où la substance réagissante se trouve en plus grande quantité, dans le protoplasma des dentrites, du péricarıon et des plaques motrices. Pour rendre compte des traces indélébiles à l'aide desquelles on

voudrait expliquer la mémoire individuelle et héréditaire, il faut s'occuper de la spécification des structures en une adaptation croissante, spécification et différenciation en accord possible avec la différenciation morphologique du protoplasma. Il reste enfin la question de la spécificité ou indifférence fonctionnelle des fibres nerveuses dans la conduction des excitations; en ce qui concerne les centres cervicaux ou les structures réceptrices sensorielles, il n'y a pas de doute. Ici il se peut que ces différences soient des différences du rythme excitatoire. Ce travail intime, qui échappe à nos regards, est, avant tout, une activité intégrative et associative, perfectible et millénaire. C'est le génie organisateur.

A. Meillet : *Le Problème de la parenté des langues.* — Un classement linguistique qui a valeur est celui en groupes linguistiques nets, fondé sur la ressemblance. C'est une classification généalogique que l'auteur nous propose, ayant pour principe l'unité et la différenciation. Il y a ainsi parenté de langues; des langues parentes « sont une seule et même langue modifiée de manières diverses au cours du temps ». Ce principe, si l'on tient compte de la réalité historique, complexe et fuyante, reste vague et général. Il y a des troubles, des évolutions, des emprunts, des transformations qu'il faut écarter pour retrouver le substratum qui reste et demeure. La définition de l'identité linguistique acquiert un caractère social, fondé sur le sentiment et la volonté d'appartenir à une même communauté linguistique. La grammaire comparée donnera, pour la recherche de ce critère, d'excellents résultats. Il y aura parenté partout où le système phonétique et le système grammatical présenteront des concordances précises, où des correspondances régulières permettront de reconnaître l'unité d'origine des mots et du système phonétique et où le système grammatical s'expliquera en partant d'un original commun, abstraction faite des éléments communs à toutes les langues (pronoms), des ressemblances générales de structure et des intonations identiques. Remarquons que la parenté n'implique aucune ressemblance actuelle, que le voisinage géographique, par les emprunts réciproques ou en commun, est plutôt une gêne qu'un secours, l'éloignement n'entravant pas la parenté (Madagascar, Bornéo, Java, Philippines). Une grande ressemblance extérieure sera raison de doute car des parentes peuvent cesser de se ressembler. Il faut s'arrêter à des formules régulières, facilitant l'histoire de la prononciation et de la transmission phonétique, comme, par exemple, la correspondance du *p* grec ou slave, de l'*h* arménien, de l'*f* germanique et de l'absence de consonne en celtique, comme initiales. Il faut s'attacher plus à la grammaire et à la prononciation, contre les linguistes de l'école américaniste. Cette méthode a eu déjà pour résultat de déterminer des grandes familles (indo-européenne, sémitique, finno-ongrienne, bantoue, etc.) et permet d'en déterminer de nouvelles (hamitique). Il

y a de grandes difficultés venant parfois de l'état actuel de la langue (langues des peuplades sauvages sans grammaire, du moins apparente). Les langues spéciales (argots, tsigane, arménien) y échappent; d'autres langues sont isolées (basque). Les concordances sont alors des traces et non des preuves. Il faut surtout rester plus dans l'esprit du principe que dans sa lettre. L'histoire des langues étant très incomplète, cela rend encore plus difficile la classification généalogique. — « La notion de parenté des langues est chose précise, mais elle n'est que l'une des données avec lesquelles opère l'historien du langage. »

ALEX-VIRENQUE.

Voprossi filosofii i psychologuii.

(Mai 1914-Juin 1915.)

Les *Voprossi* n'ont pas cessé de paraître durant la guerre. La livraison de novembre-décembre 1914 a été saisie, la veille même de son apparition, par la police, pour une étude d'ILINE : *La contradiction morale de la guerre*. Je possède cet article, mais l'heure est trop troublée pour en parler. Une autre étude, très courte, sur la guerre attire notre attention. L'auteur, S. A. KOTLAREVSKY, constate que non seulement la puissance matérielle des peuples traverse une terrible épreuve, mais aussi « les principes de culture » dont vivent ces peuples. En Allemagne, le mouvement intellectuel a subi l'influence désastreuse de l'absolutisme étatiste, considéré déjà par Hegel comme « la divinité terrestre » et qui a fait naître un nationalisme agressif si néfaste à l'humanité contemporaine. Cependant, Kotlarevsky ne veut pas rendre la culture germanique responsable, en bloc, de la guerre actuelle et des horreurs commises par l'armée allemande. Il passe sous silence l'attitude, plus que regrettable, des fameux quatre-vingt-treize qui a tant bouleversé la conscience universelle. En affirmant, malgré l'évidence, qu'il n'est pas vrai que l'Allemagne ait provoqué la guerre, ait violé la neutralité de la Belgique, etc., les signataires du manifeste se sont solidarisés en tout avec leurs compatriotes qui font la guerre au mépris du droit des gens. Le monde civilisé avait le droit d'attendre autre chose de ceux qui se flattaient de pratiquer la méthode expérimentale et la méthode historique. Pour bien comprendre l'article de Kotlarevsky, il faut se rappeler que les universités russes ont été modelées sur les universités allemandes dont l'influence est demeurée grande. Les pères allaient à Heidelberg et à Gœttingue et les fils à Berlin. N'oublions pas non plus que les Russes sont particulièrement portés vers les productions scientifiques allemandes, et ceci en raison de leur indifférence absolue pour la composition, le plan, la forme littéraire. Ils sont, à tort, persuadés que les brillants côtés dans les œuvres françaises ont parfois pour ran-

çon le manque de profondeur et d'érudition. Autre raison : la Russie est envahie par la production scientifique allemande. Les éditeurs allemands font un service très large aux Russes susceptibles de signaler leurs éditions. Il n'y a pas de ville universitaire où ils n'aient leur représentant. Revenons à l'article de Kotlarevsky. Pour lui, la victoire russe sur le germanisme ne serait pas une victoire sur la culture européenne, mais seulement « la purification de cette culture ». C'est dans la culture européenne purifiée et non en dehors d'elle que se trouve « le verbe nouveau qui invite à la vie nouvelle le monde slave. Nous apprécions les services rendus à la pensée russe par le panslavisme, mais nous ne pouvons pas ne pas reconnaître que ses tendances ont toujours été liées aux conceptions historiques étroites et bornées.... L'Allemagne nous montre jusqu'où peut conduire un nationalisme égoïste. »

La place que les *Voprossi* ont l'habitude de consacrer à la philosophie allemande est tellement grande qu'on est agréablement surpris d'y trouver deux bons articles sur un philosophe français et on est vraiment reconnaissant à N. Lévitov de présenter aux Russes *Charles Renouvier*. — L'auteur semble connaître le philosophe qu'il étudie et avoir bien pénétré les principes de sa philosophie. Renouvier est inconnu en Russie et il a tout pour être apprécié à sa valeur par les Russes qui aiment à rencontrer même chez les métaphysiciens des sympathies pour la philosophie sociale. Lévitov a bien soin de spécifier que l'auteur des *Dilemmes de la métaphysique pure* a écrit également le *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*.

V. Khvostov : *La conception morale d'un sur-peuple*. — Caractéristique de la culture allemande. — L'auteur trouve sans trop de peine dans la guerre mondiale des arguments en faveur de sa thèse un peu simpliste, à savoir que chez les Allemands la culture ne diffère point de la barbarie.

N. Losski : *Le monde comme unité organique*. — Trois articles.

A. Boltounov : *La psychologie et la culture*. Communication faite à la Société de psychologie à propos du travail de Von Heymans, psychologue hollandais, *l'Avenir de la psychologie* (Das künftige Jahrhundert der Psychologie) et du livre de Hugo Münsterberg : *Grundzüge der Psychotechnik*.

S. Soukhanov : *Le subconscient et sa pathologie*.

G. Schpet : *Le premier essai d'une logique des sciences historiques*. Contribution à l'histoire du rationalisme au XVIIIe siècle.

S. Ketschekian : *Le droit naturel chez Kant et Hegel*.

N. A. Berdiaev : *La religion du monisme*. — A propos du livre d'Arthur Drews : *Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes*.

A. Iline : *La réalité et l'universalité de la pensée d'après Hegel*.

V. Schilkarsky : *Le panlogisme chez Spinoza*.

S. N. Boulgakov : *Le problème transcendantal de la religion*.

MM. Roubinstein : *Les idées pédagogiques de Platon*. — L'auteur

découvre chez Platon un véritable système pédagogique auquel, selon lui, se rattachent beaucoup de nos conceptions éducatives modernes.

La Société de psychologie de Moscou vient de fonder un prix triennal qui portera le nom de Vladimir Soloviov. Il sera décerné pour la première fois en 1917. Le prix Auguste Comte sera décerné en 1918. Les étrangers sont admis à ces deux concours.

O. L.

LIVRES REÇUS AU BUREAU DE LA REVUE

La Science française par plusieurs auteurs. 2 vol. in-8, Paris, Larousse.

P. D. Coubertin. — *Le respect mutuel.* In-8, Paris, F. Alcan.

Dr Fliessinger. — *Les maladies des caractères.* In-12, Paris, Perrin.

C. Piat. — *Leibniz.* In-8, Paris, F. Alcan.

Nœser. — *Le Problème de Dieu.* In-12, Attinger Frères, Paris.

Norvin. — *Olympiodoros fra Alexandria.* In-8, Gyldendalske Boghandel, Kopenhague.

Aristoteliam Society Proceedings (1914-1915). In-8, London, Williams and Norgate.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LXXX

NOTES ET DISCUSSIONS

REVUE CRITIQUE

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

REVUE DES PÉRIODIQUES

NÉCROLOGIE

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

